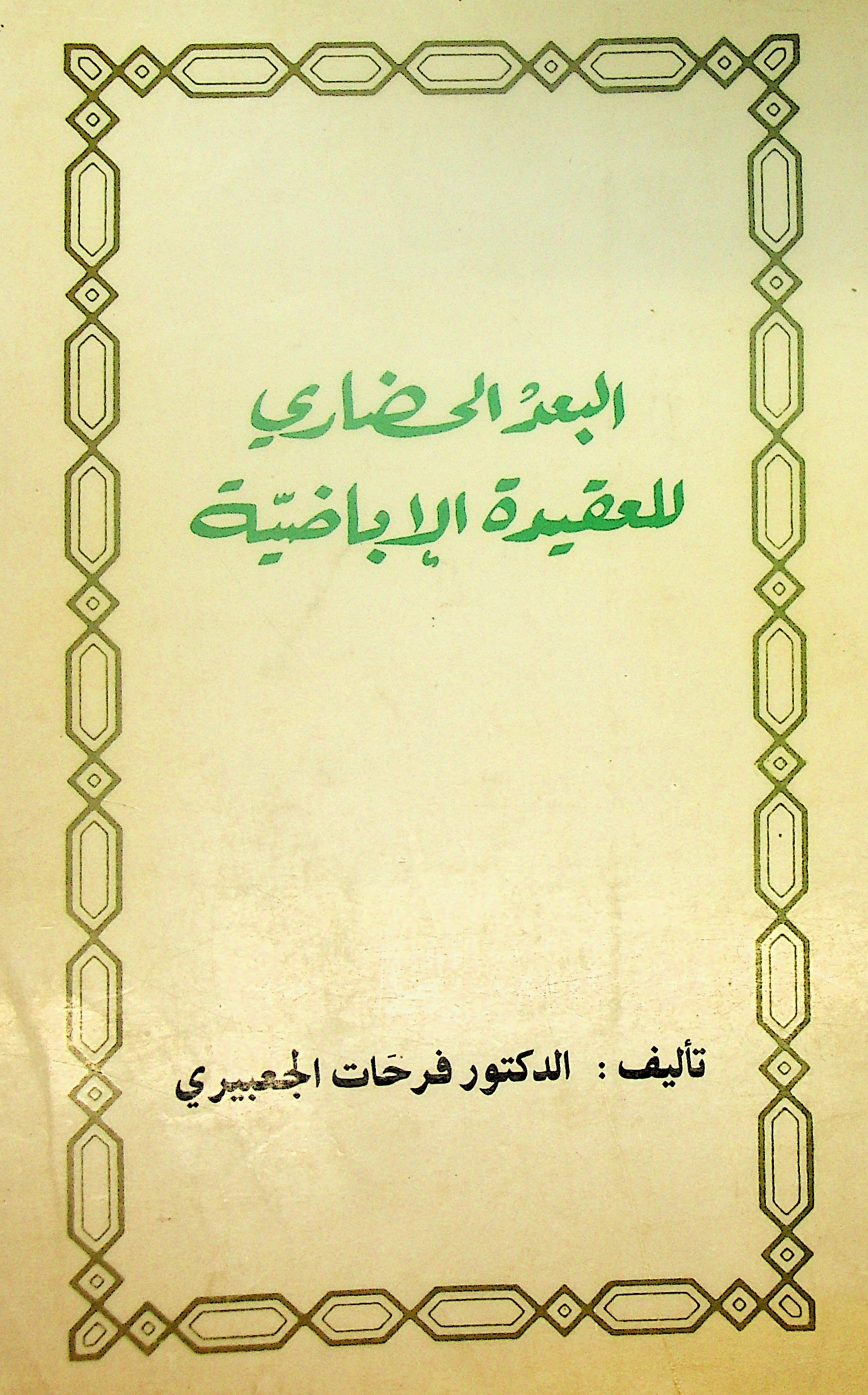


البعد الحضاري للعقيدة الإباضيّة

تأليف : الدكتور فرحَات الجعبيري

البعد الحضاري للعقيدة الإباضيّة

تأليف : الدكتور فرحَات الجعْبيري

الإهــــداء

إلى والديّ الحبيبين .
وإلى زوجتي .
وإلى أخي محمود .
وإلى كل مسلم غيور ربّاني .

أهدي هذا العمل المتواضع عسى أن يقرّب بين المسلمين وأن يؤلف بين القلوب لتكون كلمة الله هي العليا .

فرحات

أبواب البحث وفصوله

الباب الأول : اطار القضية العام .

الفصل الأول : الاباضية وتسمية الفرق .

الفصل الثاني : التراث الكلامي عند الاباضية .

الباب الثاني : الالهيات .

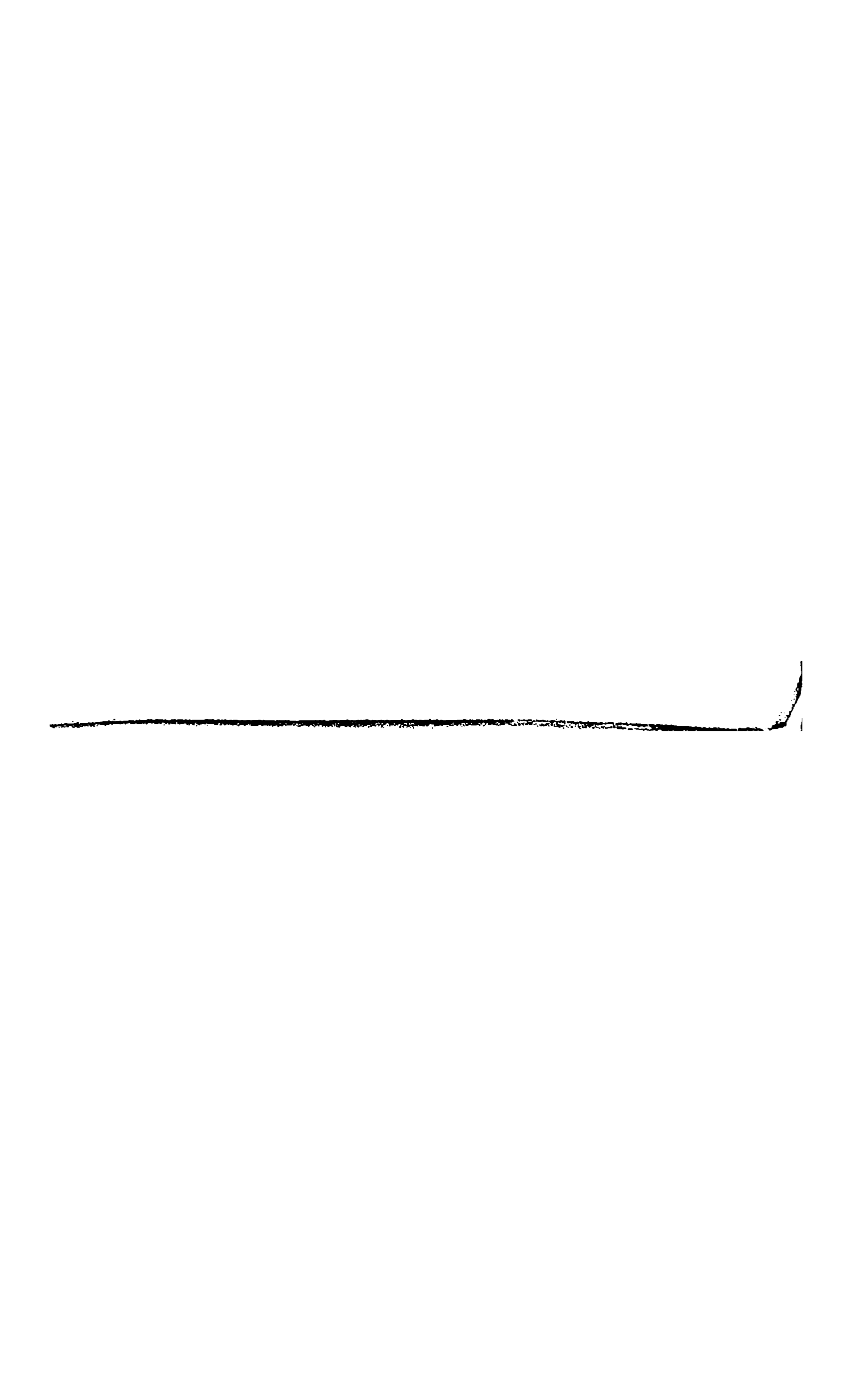
الفصل الأول : الاباضية والمحكم .

الفصل الثاني : الاباضية والمتشابه .

الباب الثالث : الانسانيــات .

الفصل الأول : القضاء والقدر .

الفصل الثاني : الوعد والوعيد والخلود .



العنوان الأصلي للبحث :

تحليل ما يتعلق بأصول الدين من التّراث
الإباضي بالمغرب في القرون التالية :
10 ـ 11 ـ 12 هـ / 16 ـ 17 ـ 18 م

قدّم هذا الكتاب للإحراز على شهادة التّعمّق في البحث العلمي بكلية الآداب بالجامعة التّونسيّة بإشراف الأستاذ محمد الطّالبي ونوقش في شهر جوان 1986 .

وتكونت اللجنة المناقشة من :

الأستاذ محمد اليعلاوي : رئيسا .
الأستاذ سعد غراب : عضوًا .
الاستاذ محمد الطّالبي : عضوًا .
وقبل بدرجة حسن جدّا .

اعتذار :

نعتذر لدى القرّاء الكرام لما بقي أثناء الطّبع من هنات رغم حرصنا على تلافي ما أمكن تلافيه .



الـرمـوز

ت : قبل التاريخ : توفي (ت 93 هـ) .

/ : العدد على يمين الخط : تاريخ هجري. وعلى يساره: تاريخ ميلادي . مثال 1987/1408 .

/ : الرقم قبله يشير الى الجزء أو المجلد ، وما بعده الى الصفحة .

= : التعليق يتواصل في الصفحة الموالية .

المحشي : محمد بن عمر ابن ابي ستة (ر. 147) .

البارونية : المكتبة البارونية بجربة حومة الحشّان .

الجواهر : الجواهر المنتقاة لما أخلّ به كتاب الطّبقات (ر. 124) .

المشارق : مشارق انوار العقول للسالمي (ر. 200) .

المنهج : منهج الطالبين وبلاغ الراغبين لخميس بن سعيد الرستاقي (ر. 221) .

ج : جــزء .

خ : مخطـوط .

د. رقم 1 : مجلد نسخه سالم بن يعقوب من مصر موجود بمكتبته جربة . غيزن .

المعجم المفهرس : أي لالفاظ الحديث : لونسنك .

ـ بالنسبة الى المخطوطات : نذكر عدد الصفحات او الورقات ثم عدد الاسطر بكل صفحة ثم المقاس .

(مثال) 12،5/17.24.51 صم ، ر. خاصة فهرس المصادر المخطوطة .

ر : راجـــع .

ص : صفحـــة .

ط : طبعـــة .

م : مجلـــد .

E.I. : Encyclopédie de l'Islam.

E.I. ancienne ed.EI_2 nouvelle ed.

G.A.L. : Brockelman G., Geschichte der Arabischen Litteratur, 2 ed, Leyde 1943 - 1949.

A.I.U.O.N.: Annali dell, Istituto Universitario Orientale di Napoli.

F.O.: Folio Orientalia, Krakow .

I.B.L.A.: Institut des Belles lettres Arabes. Tunis.

J.S.S.: Journal of semitic studies.

R.A.: Revue Africaine.

S.I.: Studia Islamica.

تقديم سماحة الشيخ
أحمد بن حمد الخليلي

بسم الله الرحمان الرحيم

الحمد لله حمدا يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد ، المجلّي لوجه الحق بنور برهانه ، وعلى آله الطيبين وأصحابه الغرّ الميامين ، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدّين .

أمّا بعد فقد قضى الله ــ ولا رادّ لما قضى ــ أن تنقسم هذه الأمّة ــ كغيرها ــ إلى شيع وأحزاب ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ ، ولما عندهم منتصرون ، وممّا باعد الشقّة بينها وضاعف محنة الانصداع التي تعانيها إخلادَ الأكثرين إلى مواريثهم الفكرية التي ورثوها من آبائهم وأجدادهم ، وتلقّفوها من أشياخهم وأساتذتهم ، حتى اعتبروها أنّها الأصل ، فطوّعوا لها نصوص الدين لأن الدين ــ في نظرهم ــ لا يُبْصَرُ إلّا بمنظارها ، ولو كانت تلك النّصوص كاشفة عن عوارها مباينة لها بيْنونة الحقّ من الباطل ، مفارقة لها مفارقة الضّياء للظّلام .

ومن حيث إنّ أصول الدين هي قواعده التي يقوم عليها صرحه الشّامخ كان الاتّفاق والاختلاف فيها مقياسا للالتقاء والافتراق ، والتقارب والتباعد بين فئات الأمّة ، وإنّ مما يعزّي نفوسنا ، ويسلّي همومنا أن يلتقي جمهور الأمّة على أمّهات هذه الأصول ، وهي : الإيمان بالله ، وملائكته ، وكتبه ،

ورسله ، واليوم الآخر ، والقدر خيره وشره من الله ، وإنما اختلفوا في تفاصيل هذا الإيمان .

ويرجع هذا الاختلاف إلى أمرين :

أولهما : التفاوت في فهم النص وتأويله حسبما يترجح أنه المراد .

ثانيهما : تحفّظ بعض الفئات من بعض النّصوص التي لم تصل إلى درجة القطع ، إمّا لريب في نقلتها ونقلها وإمّا لمعارضتها بما هو أقوى منها في نظر المتحفّظين ، في حين أنّ الفريق الآخر يكون مقتنعا بتلك النّصوص فيعتدّ بها ويعوّل عليها ، وثمّ أمر آخر له مساس بكلا الأمرين وهو الاختلاف في ترجيح النّصّ على العقل أو العكس ، فمن طوائف الأمّة من بالغ في تقديس العقل حتى جعله الأصل في فهم الدين ، وضرب بكل نصّ خالفه عرض الحائط إن لم يمكنه تأويله بما يتّفق مع المفاهيم التي استقرّ عليها عقله ؛ ومنهم من أهمل جانب العقل فلم يستبصر بنوره في فهم مقاصد النّصوص ، وإنّما اكتفى بالانسياق وراء ظواهر ألفاظها فاقتنع بالشّكل دون المحتوى ؛ ومنهم من وُفّق للتوسّط بين أمرين فجمع بين النّصّ الثّابت والعقل السّليم .

وإنّ من يمعن نظره في التّراث الإباضي الفكريّ ــ متجرّدا عن العوامل النّفسية ، والمؤثّرات الوراثية ــ يدرك كل الإدراك أنّ الإباضية أكثر فئات هذه الأمّة اعتدالا ، وأسلمها فكرا ، وأقومها طريقا ، وأصحّها نظرا ، وأصفاها موردا ومصدرا .

فهم لم يُلقوا بالعقل في زوايا الإهمال لأنّ الله خاطب بوحيه أولي الألباب ونعى على قوم لا يستخدمون عقولهم في فهم الحقّ ودرك الحقيقة ، ونادى عليهم بالخذلان ، وسجّل عليهم بالخسران ، كما هو واضح في كثير من آيات الفرقان ، غير أنّهم لم يرفعوا العقل فوق مستواه ، ولم يعطوه أكثر ممّا يستحقّ ، فلم يؤثروه على النّصّ ، وإنّما جعلوه وسيلة

من وسائل فهم مراده ، وتعيين مقاصده ، قطعا أو ظنّا ، وهم في كلّ ذلك ينطلقون من فهم عميق للغة النّصّ التي تستخدم تارة في حقيقتها وأخرى في مجازها حسبما تقتضيه أصولها مراعين في ذلك جميع القرائن والأحوال التي تعين على تشخيص المراد .

وقد زخر التّراث الفكري الإباضي ببحوث واسعة جامعة في أصول الدّين فاضت بها أقلام أساطين علماء الإباضية المتبحرّين الذين نذروا حياتهم لنصرة الحقّ وقمع الباطل بنصب الحجج ودرء الشّبه ، فتعاقبوا منذ القرن الأوّل الهجري على الاضطلاع بهذا الواجب وأداء هذه الرّسالة ، غير أنّ من دواعي الأسف أنّ السّواد الأعظم من المسلمين ظلّوا محرومين من الانتفاع بهذه الكنوز الغالية إمّا لعقد نفسية سببتها القطيعة التي اصطنعت بين أبناء هذه الأمّة رغم كونها تعبد إلها واحدا ، وتدين بملّة واحدة ، وتؤمن برسالة واحدة ، وإمّا لقصور في تصوّر ما تعتقده هذه الطائفة من الحقّ ، وما تستند إليه من الحجج .

وإنّ من أشائر البشائر أَنْ نرى جماعة من رواد الدّعوة الإسلامية ودعاة وحدة هذه الأمة ــ سواء كانوا من الإباضيين أو غيرهم ــ تحفزهم الغيرة على الحقّ إلى نفض الغبار الذي تراكم على هذا التراث الفكري ، وإزاحة السّدود التي أرختها عليه القرون الغابرة ليبرز وجهه المشرق للناظرين ويتجلّى جماله الأخّاذ لطُلاّب الحق وعشّاق الحقائق .

ومن بين هؤلاء السّاعين لهذه الغاية النّبيلة أخونا الفاضل الشّيخ فرحات ابن علي الجعبيري الذي طوّف بفكره الوقّاد بين معالم هذا التّراث عبر العصور المتتالية منذ القرن الأول الهجري إلى قرننا هذا ، وأرسل يراعه الملهم إلى أعماق محيطات هذا التّراث وبحاره ، فعاد بحصيلة واسعة من جواهر الفكر ازدان بها عقد أطروحة أخينا العزيز التي اختصّها بهذا الموضوع بعد ما شقّق عنها أصداف اللّبس بتحليلاته الواسعة وبيانه الفياض ، فكانت أطروحته بحقّ منهلا لكلّ وارد ، ومنتجعا لكلّ رائد بما فيها من فتح لأقفال كانت مغلقة ، وتجلية لحقائق كانت مستورة .

وقد أولى عنايته الخاصا بالتّراث المغربي في الثلاثة القرون الهجرية العاشر ، والحادي عشر ، والثاني عشر لأنه موضوع بحثه ، سوى أنه ألمَّ في مناقشاته وتحليلاته بما قدّمه علماء المذهب في هذا المجال في سائر القرون ، سواء كانوا من أهل المشرق أو من أهل المغرب .

وإنّ فضيلته ــ إذ يقدم هذا البحث العلمي إلى رادة الفكر الإسلامي المتحررين من العقد النّفسية والعصبيّات المذهبية ــ ليرجو ونرجو جميعا أن يكون لهذا البحث أثر إيجابي في وقف الإشاعات الباطلة التي تصدر عن القلوب المريضة ، وتقذف بها الألسنة المغرضة ، وتسيل بها الأقلام المأجورة لتمزيق شمل أمتنا الإسلامية وهي أحوج ما تكون إلى رأب الصّدع وجمع الشمل والمودّة والوئام .

والله نسأل أن يجمع شمل عباده المؤمنين على ما يحبّ ويرضى ، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه .

أحمد بن حمد الخليلي

مسقط / 10 المحرم الحرام 1407 هـ

تقديم الأستاذ محمد الطّالبي

بسم الله الرحمان الرحيم

وأفضل الصلوات على خاتم الأنبياء والمرسلين .

واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرّقوا (آل عمران 3 / 103)

لكن ، بالرّغم من تحذير القرآن ، تفرّق المسلمون ، وكفّر بعضهم بعضا ، وأهرقوا دماءهم بأيديهم ، وما زالوا يهرقونها ...

ولقد ورد بالمدوّنة الكبرى ، برواية سحنون عن ابن القاسم عن مالك ، إمام دار الهجرة ، ما نصّه :

« قلتُ : أرأيت قتال الخوارج ، ما قول مالك فيهم ؟ — قال : قال مالك في الإباضية والحرورية ، وأهل الأهواء كلّهم : « أرى أن يستتابوا ، فإن تابوا وإلّا قتلوا ». قال ابن القاسم : وقال مالك في الحرورية وما أشبههم : « إنّهم يقتلون إذا لم يتوبوا إذا كان الإمام عدلا . » فهذا يدلّك على أنّهم إن خرجوا على إمام عدل ، وهم يريدون قتاله ويدعون إلى ما هم عليه ، دعوا إلى الجماعة والسنّة ، فان أبوا قتلوا . » (المدوّنة الكبرى ، ط . مصر 1323 ، ج 2 ص 47) .

كان عبد الله بن إباض الذي ينسب إليه المذهب الإباضي مسلما مخلصا ، ويعدّ المذهب الذي وضع أسسه من أقدم المذاهب الإسلامية ، إن لم يكن أقدمها كلّها . ولم يكن مالك ، إمام دار الهجرة ، أقلّ منه إخلاصا إلى الإسلام وغيرة عليه . وكان ابن القاسم من أتقى أصحاب مالك وأصدقهم ورعا . ولم يكن سحنون ، الذي عنه دوّن المدوّنة ، يقلّ عنه تقى وورعا .

لكنّ الحقيقة المرّة تبقى هي هي : استحلّ مالك دماء الإباضية ومن يدعوهم بأهل الأهواء . واستحلّ بصفة أعمّ أهل القبلة ، على ورعهم وإخلاصهم في كثير من الأحيان ، دماء بعضهم بعضا ، وتلاعنوا مليّا ، وعوض أن يعتصموا بحبل الله جميعا ، ويتحابوا فيه وفيما بينهم ، تفرّقوا ، وتقاتلوا ، وتجاذبوا الله كلّ إلى جانبه ، واغتصبوه كلّ إلى نحلته .

فما الحلّ ؟

ومازالت موجات التكفير سائدة إلى يومنا هذا ، والدّماء سائلة ؟!

لا يملك أيّ فرد منّا بمفرده ، ولا تملك أيّ مجموعة إسلامية وحدها مهما ضاقت رقعتها أو اتّسعت ، حلاّ سحريّا ، ما لم تتطوّر العقليّات ، وتنشرح الصّدور إلى السّماحة ، والتّسامح ، واحترام آراء المخالف .

ولا شكّ أنّ الدراسات المقارنة لمختلف المذاهب الإسلامية ممّا يعين على تطوّر العقليّات ، وانشراح الصّدور إلى التّسامح والاحترام المتبادل ، بفضل ما توفّره هذه الدّراسات من فهم أعمق ، وأكثر إنصافا وموضوعية لآراء الموالين والمخالفين .

وتنصهر الدّراسة التي قام بها الأستاذ فرحات الجعبيري ضمن هذه الدراسات المقارنة . فلقد استطاع ، بأقصى ما يمكن من الموضوعية التي لا تخلّ باعتقاد المعتقد ولا تشوّه معتقد غيره ، أن يقارن بين أصول الإباضية ، وإليهم ينتمي سلوكا ومذهبا ، وبين مقالات مخالفيهم ، مع

توخّي الاختصار ، والاقتصار على أمّهات المسائل ، حتى تبقى الدراسة في حدود معقولة كيفا وكمّا .

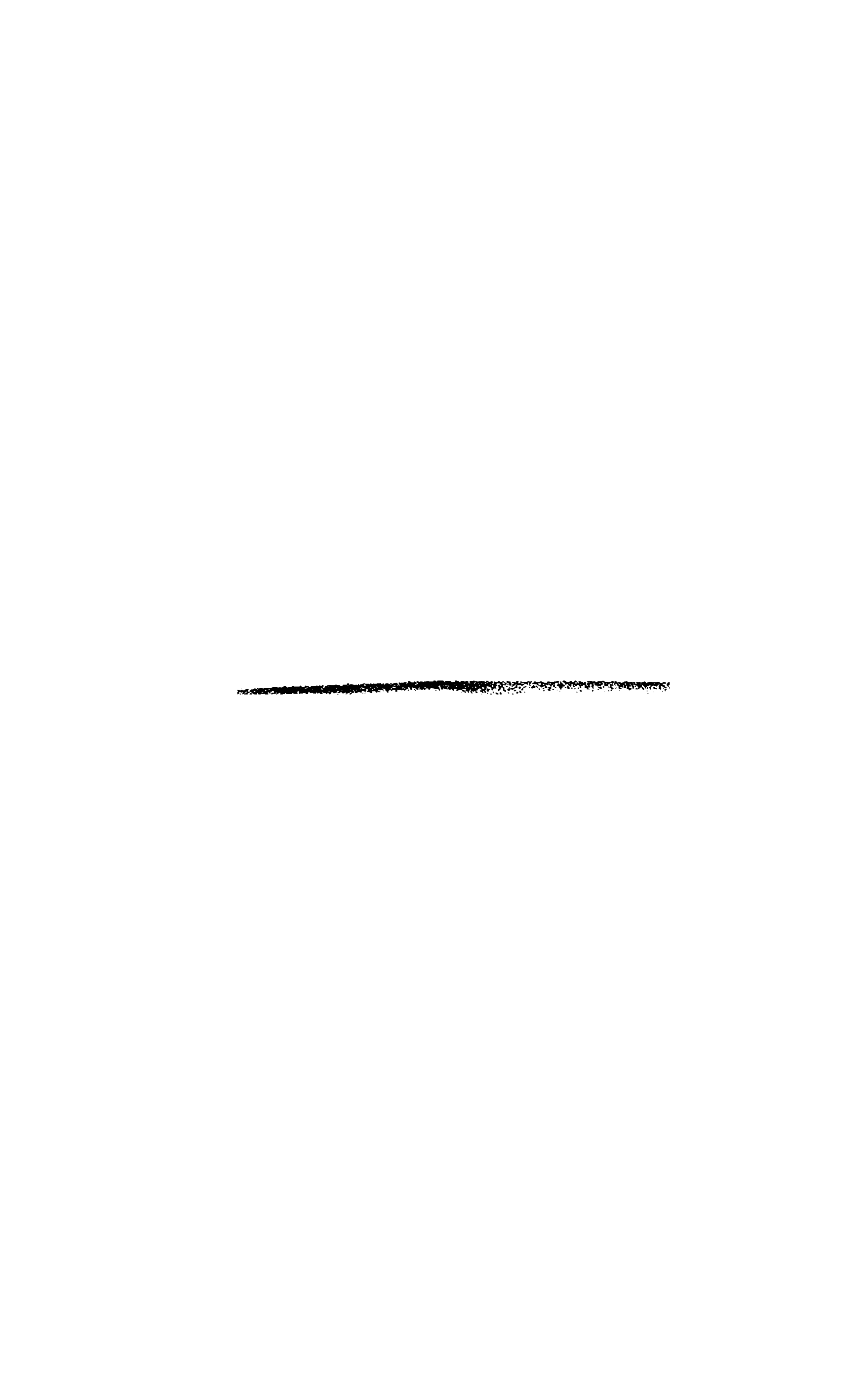
ونحن نعتقد أنّ الدّراسات المقارنة ، وقد فتح بابها منذ قرون كلّ من كتب من علمائنا في « مقالات الإسلاميين » و« الملل والنّحل » ، هي طريق المستقبل ، لا فقط داخل أسرنا الإسلامية على اختلاف اجتهاداتها ، بل أيضا في مستوى كلّ عائلات أهل الإيمان على اختلاف أديانهم ومللهم ونحلهم . فهذه الدّراسات ــ إذا ما روعي فيها هدوء الأعصاب ، وأقصى ما يستطيعه المؤمن الملتزم عقيدة وسلوكا من موضوعية ، وكل كائن ذي عقل حتما ملتزم من حيث يشعر ولا يشعر سواء في ذلك المعتقد وغير المعتقد ــ فإنّها ستنير لكلّ طالب حقّ إن لم يكن الحقّ فما يقرب من الحقّ ، إذ في النّهاية لا يعلم حقّ العلم إلا الله . ولكلّ أن يختار سبيله الى الله حسب ما يمليه عليه ضميره واجتهاده .

ولقد اجتهد الأستاذ فرحات الجعبيري ، وقام بدراسته بجدّ وإخلاص وحماس ، واختار أن يركّز بحثه على أصول الدين عند إباضية المغرب في الفترة التي تتراوح من القرن العاشر إلى القرن الثاني عشر . هـ (16 ــ 17 ــ 18 ميلاديا) . فاستخدم لذلك ، زيادة على ما توفّره المراجع ، المصادرَ الأساسية المطبوعة والخطيّة ، وقام بتحقيقات ميدانية في مكتبات الأوساط الإباضية بالجزائر وليبيا وتونس وعمان . وقد ساعده على ذلك انتماؤه إلى المذهب الإباضي انتماء اعتقاد وسلوك .

إنّ هذا الكتاب الذي أنجزه الأستاذ فرحات الجعبيري يمكن أن يعتبر خدمة هامّة وثمينة للفكر الإباضي والإسلامي عامّة ، ولوجه من وجوه حضارتنا المغربية التي هي في حاجة أكيدة إلى البحث حسب الطّرق والأساليب الجامعية .

محمد الطالبي

تونس في 18 / 9 / 86



بسم الله الرحمٰن الرحيم
والصّلاة والسّلام على أشرف المرسلين

المقـــدمـــة

إن كنت أنسى فلا أنسى رحلتي الأولى إلى وادي ميزاب . جمادى الأولى 1387 / أوت 1967 حيث فتح الله بين أيدينا مكتبات عشّش فيها العنكبوت وباض وفرّخ لأنّ المفاتيح لم تمسّ أقفالها منذ ما لا يقل عن ربع قرن ، إلى جانب مكتبات عامرة ، زاخرة تنبض فيها الحياة .

وهكذا فتحت العين وامتدّت اليد .

فلا غرابة حينئذ في أن يستوقفنا ما في تلكم الخزائن من تراث ، وكانت الجولة الأولى في لقاء مع تنظيم ديني اجتماعي استطاع أن يصمد أمام الزّمن ألا وهو **نظام العزّابة عند الإباضية في جربة** .

ثمّ تبعتها رحلات أخرى إلى هناك ، مع حرص على تنظيم ما بقي من مثل هذا التّراث في جزيرة جربة ، خاصة بالمكتبة البارونية ومكتبة سالم بن يعقوب ، إلى أن يسّر الله الانطلاق في رحلة علمية ثانية دفعت بنا إلى الطّواف في أنحاء جبل نفوسة معقل الإباضية الأوّل في بلاد المغرب ، كما ساقتنا إلى جناح الإباضية الثاني في بلاد المشرق بلد عمان . فماذا عن هذه الرّحلة العلمية الثّانية مع التّراث الإباضي ؟.

التّراث الوِرث والوَرث والارث والوارث والإراث واحد ، وهو ما ورث ، وأصل التّاء فيه واو ، هكذا نقل ابن منظور في لسان العرب عن الجوهري في صحاحه وابن سيده في مخصّصه ، وقد وردت الكلمة بهذه الصّيغة في قوله تعالى : ﴿وتأكلون التّراث أكلا لمًّا﴾ (80 الفجر 19).

وقد وردت في قوله عليه السلام : « وإليك مآبي ولك تراثي »[1] مع العلم أنّ الأنبياء لا يورثون ، فميراثه عليه السّلام حينئذ للوَارث الحقّ الذي لا إله إلّا هو . ﴿ إنّا نحن نرث الأرض ومن عليها وإلينا يرجعون ﴾ (19 مريم 40) .

فالكلمة بهذه الصّيغة وصيغها الأخرى تدلّ على كلّ ما يخلّفه الهالك لورثته . ومن هذا المفهوم اللّغوي والشّرعي اتّسعت الكلمة لتدلّ على كل ما تخلّفه الأجيال السّابقة للأجيال اللاّحقة .

فهل سنحلل في هذا البحث كلّ ما أنتجه الإباضية في المغرب طيلة ثلاثة قرون 10 ، 11، 12 هـ وخلّفوه لمن بعدهم ؟ .

إنّ مثل هذه الدّراسة مفيدة ولا شكّ ، لكنّها في حاجة إلى جمع من المختصّين في شتّى الفنون لتتكامل جوانبها وتؤتي أكلها بعد حين .

وما دام هذا مستحيلا علينا الآن ، فإنّنا حاولنا أن نساهم في هذا البناء فاستقرأنا ما عثرنا عليه من تراث مكتوب[2] ـــ وهذا كثير ـــ عسى أن نستكنه أساسا من أسس الفكر الإباضي .

وما دام بحثنا يندرج ضمن الدّراسات الحضارية بقسم العربية بكلية الآداب بتونس ، ونحن نعلم أنّ كلمة حضارة تعني جملة مظاهر الرّقيّ العلميّ

---

(1) ر . الترمذي . دعوات 78 . ر . ونسنك : المعجم المفهرس 187/7 .
(2) انظر الباب الأول ، الفصل الثاني .

والفنّي والأدبيّ التي تنتقل من جيل إلى جيل في مجتمع أو مجتمعات متشابهة[3] ، رأينا أن نسلك مع تحليل هذا التّراث مسلك الدّراسات الحضارية ، فماذا عن هذا المسلك ؟

بناء على منطلقنا الأوّل[4] في البحث جمعنا ما تيسّر جمعه من هذا التّراث في شتّى الفنون وهو في جلّه مخطوط ، والمطبوع منه في عداد المخطوط ، عدا بعض النّصوص التي كتب لها أن ترى النّور بمنهج معاصر نقديّ[5] ، فتشعّبت المسالك واتّضح أن نزعة الشّمول ستؤدّي إمّا إلى الطّول الذي لا نهاية له ، وإمّا إلى الاختصار المخلّ الذي لا يجدي نفعا .

وبهذا تحوّل مسار البحث من العموم إلى الخصوص ، وكانت الوقفة عند باب من أبواب هذا التّراث ألا وهو باب أصول الدّين أو علم الكلام . وقد حاولنا تركيز هذا المسار على ثلاثة أسس ستكون الخيط الذي يربط بين أطراف هذا النّسيج .

وهذه الأسس هي :

1 ــ التحرّي في فهم النّصوص الإباضية **داخل الفكر الإباضي** لأنّه ككلّ فكر يقوم على نظام متكامل يربط بين جميع أوصاله . فلا يمكن على سبيل المثال أن نفهم أي نص إباضي فهما صحيحا إذا لم نضعه في إطاره من مسالك الدّين وهي : الظّهور والدّفاع والشّراء والكتمان .

2 ــ التّراث الإباضي تراث إسلامي ديني عالمي : ماذا أفاد ؟ وماذا

---

(3) ر. معجم المصطلحات العلمية والفنية الملحق بلسان العرب مادة حضر .

(4) تحليل التراث الإباضي في المغرب في القرون 10 ، 11 ، 12 هـ . وقد طلبنا من لجنة الدراسات المعمقة التّخفيف من الموضوع والاكتفاء بتحليل ما يتّصل بالعقيدة فوافقت مشكورة . (جويلية 1985) .

(5) انظر الفصل الثاني من الباب الاول 91 .

استفاد ؟ فمحاولة المقارنة حيث تمكن المقارنة ستكشف بقدر الإمكان عن الأخذ والعطاء والإيجابيات والسّلبيات في هذا التّراث .

ومثل هذه المقارنة ليست مفتعلة لأنّك قلّ أن تجد أثرا إباضيا متقوقعا على نفسه بداية مّما روي عن إمام الإباضية جابر بن زيد (93/710ــ711) إلى آخر ما وصلنا ممّا طبع من الإنتاج الإباضي : الخوارج من أنصار الإمام علي كرّم الله وجهه لسليمان بن داود بن يوسف(6) ، بل إنّك تجد الإشارة خاصّة في كتب أصول الدّين إلى سائر الرّسالات السّماوية وكذلك الدّيانات الوضعية مثل الزّرادشتية والبوذية .

3 ــ التراث الإباضي لا للتراث وإنما للحياة : وغرضنا من هذا أن نثبت أن ومضة الحاضر ليست إلّا لحظة خاطفة بين ماض سحيق ومستقبل عريض فماذا عن الماضي لإنارة المستقبل ؟ لعلّها دروس وعبر في عالم طغت فيه الدّراسات المادّية إلى حدّ أن النّاس أعرضوا أو يكادون عن كلّ ما هو روحي . ﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب﴾ (12 يوسف 111).

واعتمادا على هذه الأسس فإنّنا لن نقف من هذا التّراث كما يفعل كثير من المسلمين اليوم وقفة المتأفّف المكظوم ، وإنّما نقف منه وقفة بنّاءة تنفض عنه غبار طواحين الزّمن عسى أن تتقشّع سماء وجهه ، لينير بأصالته مستقبل أمّتنا(7) ، هذه الأصالة التي ما يزال أعداء الإسلام يحاولون اجتثاثها من تحت أرجلنا ، ولن ندرك مثل هذه الغاية عسيرة المنال إلّا إذا كانت أحكامنا ترتبط فيها النّتائج بالأسباب ارتباطا منطقيّا متكاملا يفضي بالقارئ المستنير بمختلف فنون العلم العصرية إلى النّتيجة المرجوة تدريجيّا دون أن يصطدم في ثنايا البحث بالإخلال بمعطيات المنهجية التي تحرص على أن تكون موضوعيّة أو أقرب ما يكون إلى الموضوعيّة لأنّ الموضوعيّة الصّرف لم

---

(6) انظر فهرس المصادر والمراجع 784.

(7) ر . ابن منظور : لسان العرب . ص : ث . مقدمة عبدالله العلائلي .

يدركها في ما نعلم إنسان لم يؤيد بالوحي ، ولن يدركها إنسان **إلّا إذا تجرّد** من كلّ مكوّناته ، وإن تجرّد منها فلا يمكن أن يكون إنسانا .

وقبل أن أعرض مراحل هذا البحث لا يفوتني أن أذكّر بعملين معاصرين استفدت منهما استفادة لا تنسى :

أوّلهما : أطروحة دولة باللغة الانجليزية قدّمها الأستاذ عمرو خليفة النّامي[8] بجامعة كمبردج 1971 عن تطورّ الفكر الإباضي .

تتكون من قسمين كبيرين :

القسم الأوّل يضم 396 صفحة وقد قام على الفصول التالية : نشأة الإباضية ، التّعريف بإمام الإباضية الأوّل جابر بن زيد ، التّعريف بإمام الإباضية الثّاني أبي عبيدة مسلم ابن أبي كَريمة ، الفقه الإباضي ، العقيدة الإباضية ، فِرق الإباضية ، الولاية والبراءة ، مسالك الدّين والإمامة .

القسم الثاني : لم نتمكّن من الاطلاع عليه وفهرست الأطروحة تشير إلى أنّه تحليل لنصوص في العقيدة والفقه حقّقها الباحث تحقيقا علميّا وهي :

ــ القسم الثّاني من الباب الأوّل من كتاب قواعد الإسلام لإسماعيل الجيطالي : لم يطبع ولم أطّلع عليه .

ــ كتاب أصول الدّين لتبغورين بن عيسى الملشوطي مرقون بمكتبتي .

ــ أجوبة ابن خلفون لأبي يعقوب يوسف بن خلفون (في الفقه المقارن) مطبوع .

---

(8) انظر ما يلي ص 87

إنّ هذه الأطروحة أغنتنا بمقدمتها عن إعادة عرض الدّراسات المعاصرة عن الإباضية في مقدمتنا هذه [9] .

كما أنّ هذه الأطروحة بفصولها الأولى حدّدت أمامنا معالم نشأة الفكر الإباضي بوضوح ، الأمر الذي ساعدنا على التّوسّع في مناقشة تسمية الفرق وتوضيح موقف الإباضية من براءة الانتساب إلى الخوارج . كما أنّها بفصلها الخامس عن العقيدة الإباضية (201 ــ 330) في الإلهيات والإنسانيات وضّحت لنا نشأة العقيدة الإباضية وعرّفتنا بمصادرها إلى القرن التاسع هـ / الخامس عشر م تعريفا موسّعا .

أمّا عن مرحلتنا المقرّرة في البحث فقد اكتفت بتعداد المصادر دون تحليلها .

ولهذا نعتبر عملنا امتدادا لما قدّمته هذه الأطروحة حيث عرّفنا بتوسّع بما وقع ذكره من المصادر .

كمَا أنّ عملنا هذا يتجاوز مرحلة الوصف والتّعريف إلى إبراز البعد الحضاري لهذه العقيدة .

ولا ننكر أنّنا مدينون لهذا العمل خاصّة لما جاء فيه من دقّة في التّعريف بوجوه الإباضية عبر الزّمن ضمن الأطروحة أو في التّحقيق .

ثانيهما : أطروحة دكتوراه دولة باللّغة الفرنسية قدّمها الأب بيار كوبرلي بالسّربون سنة 1982 ، وهي بحث في العقيدة الإباضية في ثلاثة مجلّدات ، مجلّدان أساسيان ومجلّد للملاحق .

---

(9) وهذه الدراسات منها ما هو للمستشرقين بمختلف اللّغات ، ومنها ما هو بالعربية للإباضية ولغير الإباضية .
ر. النامي : الاطروحة ص VII — XXII

وقد ضمّ المجلدان الأوّلان 655 صفحة . أمّا المجلد الثالث فقد ضمّ 208 صفحة وهي ترجمة لنصوص في العقيدة الإباضية مع 74 صفحة لنصوص عربية في العقيدة الإباضية أيضا [10] .

وقد تمثّلت الأطروحة في ثلاثة أقسام :

قام القسم الأوّل منها على عرض تاريخي لنشأة الإباضية وعقيدتهم مع تحليل لنصوص في العقيدة .

اما القسم الثاني وهو أساس البحث فقد عالج القضايا التّالية : الذّات والصّفات ، خلق القرآن ، القضاء والقدر ، نفي الرؤية ، الإمامة .

وَأما القسم الثالث فهو ترجمة وعرض لبعض النّصوص في العقيدة الإباضية .

واضح من خلال هذه الأطروحة أنّ النصوص الأساسيّة المعتمدة ترجع إلى القرن 14/8 وما قبله وإن كان الباحث قد استفاد أيضا من النّصوص المتأخّرة .

والمهمّ بالنّسبة إلينا أنّنا استفدنا من هذا البحث خاصّة من حسن العرض والقدرة على الوصف وعرض أسس العقيدة مع المقارنة مع الفكر الإسلامي والنصراني في كثير من الأحيان .

إلاّ أنّ الأطروحة على ما فيها من دقّة فإنّها لم تتوسّع في تحليل النّصوص المقررة في مرحلتنا ق 10 ، 11 ، 12 هـ ، كما أنّ صاحبها اكتفى بالتّعريف بالعقيدة لأنّ عمله يندرج ضمن قسم الدّراسات الدّينية ، بينما آلينا على أنفسنا ، وهذه العقيدة جزء من كياننا ، أن نبيّن أثرها الفعّال في البيئة التي تدين بها .

---

(10) انظر قائمة المصادر والمراجع .

وإن التقينا في بعض القضايا مثل الذّات والصّفات ، وخلق القرآن ونفي الرؤية والقضاء والقدر فإنّنا تجاوزنا ذلك إلى تحليل قضيتي الوعد والوعيد والخلود وتركنا مبحث الإمامة والولاية والبراءة وهما من الأصول الاجتماعية لأن البحث تجاوز القدر المطلوب .

أمّا عن مراحل هذا البحث فتتمثل في ثلاثة أبواب :

أمّا الباب الأوّل فقد أقمناه على فصلين ، فحاولنا أن نحدّد إطار القضيّة العام في الفصل الأوّل حيث نزّلنا الإباضية المنزلة التي يختارون لأنفسهم بين الفرق الإسلامية ، وخصّصنا الفصل الثاني للتّعريف بعلم الكلام مع عرض سريع لنشأته عند الإباضية خاصّة مع تعريف مختصر بمصادره إلى القرن 15/9 وتحليل موسّع لمصادر المرحلة المقرّرة في البحث 10، 11، 12هـ/16، 17، 18م بما فيها من إنتاج مبتكر وشروح ومختصرات .

أمّا الباب الثّاني : فقد حاولنا أن نحدّد فيه كلّ ما يتعلّق بالله تعالى من المباحث الكلامية ، فأقمنا الفصل الأول على ما يغلب الاعتماد فيه على ما جاء محكما من القرآن الكريم كقضيّة وجود الله تعالى وأسمائه وصفاته ، وما يجب في حقّه ، وما يستحيل ، وجاء الفصل الثّاني موضّحا موقف الإباضية من المتشابه خاصّة في قضية الاستواء ونفي الرؤية وخلق القرآن .

أما الباب الثالث فقد حرصنا فيه على تحليل مسألتين تتعلقان بأسس الصّلة بين الله وبين الإنسان ، فجاءت أولاهما في الفصل الأوّل وهي قضية القضاء والقدر وما يتعلق بها من مباحث وجاءت الثانية في الفصل الثاني وهي قضية الوعد والوعيد وما يتعلق بها من مباحث .

تلك هي دعائم هذا البحث وإن بدت واضحة الآن فإنّنا لم نصل إلى ذلك إلاّ بعد أن اعترضتنا صعوبات جمّة أبرزها :

ـــ عناء في استقراء عدد كبير من المخطوطات وضبط فهارس لتحديد موضوعاتها ولتيسير الاستفادة منها عند الحاجة .

ـــ عناء في ضرورة الاطّلاع على أكثر ما يمكن من نصوص غير إباضية لأنّنا قرّرنا منهجا مقارنا من بداية البحث .

ـــ عناء في التّنسيق بين هذه النّصوص مع ضبط إطارها الزّمني . مع العلم أنّ هذا التّحديد الزّماني والمكاني كلّفنا نصيبا من العناء ، إذ كثيرا ما تعوزنا المادّة الكافية فنضطرّ إلى اعتماد مصادر من المراحل السّابقة أو اللاّحقة ، أو مصادر من إباضية عمان رغم أنّ البحث ينحصر في إباضية المغرب يعني جبل نفوسه وزوارة وجربة ووادي ميزاب[11] ، وقد حرصنا على ذكر ذلك في إبّانه ، وهذا لا يعتبر خللا في البحث لأنّ علماء هذه المرحلة استفادوا ممّن قبلهم وقد أخذ من جاء بعدهم عنهم ، بل في كثير من الأحيان نطعّم مواقف الإباضية بمواقف لغير الإباضية وذلك في مواطن الاتّفاق .

ومهما حاولنا أن نلمّ بشعب العقيدة الإسلامية بين مختلف الفرق بمنهج مقارن فإنّه يصعب الإلمام بكلّ شتاتها لذلك جاءت الإشارات إلى هذه الفرق حسب مقتضيات البحث وحسب توفّر ما أمكن توفّره من المصادر والمراجع ، وقد حرصنا على الرّجوع إلى مصادر كلّ فرقة بصفة مباشرة إلاّ اذا تعذّر ذلك ، كلّ ذلك رغبة منّا في الأمانة العلمية بقدر الإمكان .

كما حاولنا أن نوفّر بين يدي القارئ كلّ ما يساعده على الفهم ، ونلحّ خاصّة على ما سعينا إلى توفيره من تراجم لكلّ من ذكرنا من علماء الإباضية ـــ إلاّ ما تعذّر علينا من تراجم بعض علماء عمان ـــ وذلك لعدم توفّر جلّها في كتب التّراجم المتداولة ، ونلحّ أيضا على ما يوفّره البحث من نصوص ، وقد يطول الاستشهاد بها عن قصد ، لأنّ هذه النّصوص هي دعامة هذا البحث ومنطلقه ، والكثير منها ضرب من التّحقيق لأنّها مقتبسة من

---

(11) وقد انحصر الإباضية في المرحلة المقررة في هذه المناطق . انظر الخرائط في آخر البحث 834 . 837 .

مخطوطات نادرة وكلّ ذلك حتّى لا تتّهم استنتاجاتنا بالادّعاء ، وحتّى يتمكّن القارئ من المقارنة بينها وبين ما يتوفّر بين يديه من نصوص غير إباضية لجأنا إلى إيراد شيء منها أحيانا والى الإحالة على مصادرها أحيانا أخرى .

وتبقى في النّهاية خاتمة البحث في رأينا سبيلا من سبل تبيين حاجة المسلمين إلى توظيف تراثهم لتتّضح أمامهم مسالك المستقبل .

تلك هي قصارى الجهد ، فما كان من سداد في هذا البحث فمن الله وما كان من خطإ فمنّي ، ومهما تبيّن لك أنّ العمل متكامل فإنّك تحسّ إذا رجعت إليه أنّه في حاجة إلى تشذيب وتحسين ، وتكفينا في هذا قولة أبي الفرج الاصبهاني : « إنّي رأيت أنّه لا يكتب إنسان كتابا في يومه إلّا قال في غده ، لو غيّر هذا لكان أحسن ، ولو زيد كذا لكان يستحسن ، ولو قدّم هذا لكان أفضل ، ولو ترك هذا لكان أجمل ، وهذا من أعظم العبر ، وهو دليل على استيلاء النّقص على جملة البشر . » .

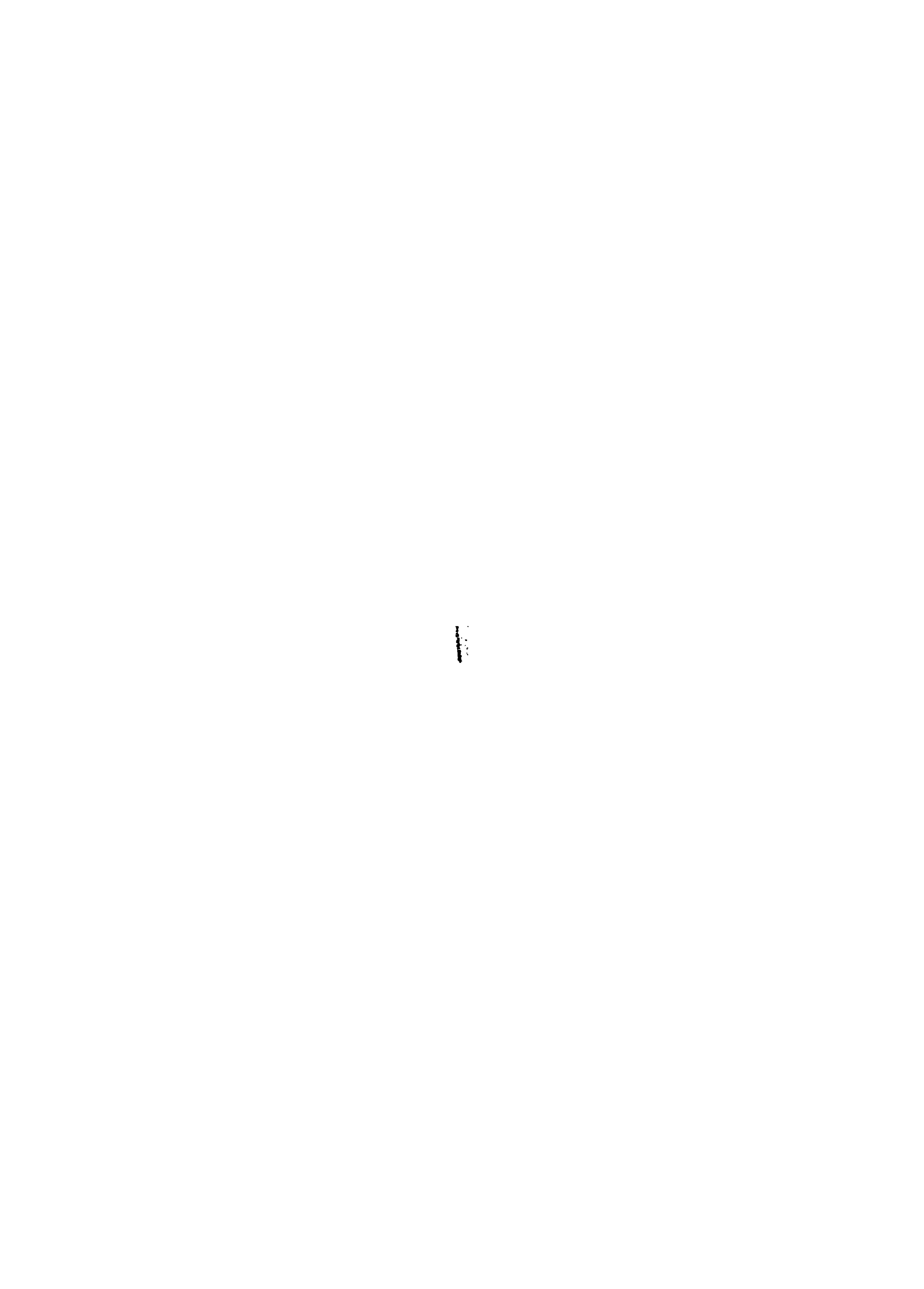
ونحمد الله تعالى أن رفع عن النّاس الخطأ والنّسيان وما استكرهوا عليه كما ثبت في الحديث الشريف .

رب أنعمت فزد .

تونس في 4 ذي القعدة الحرام 1405
21 جويلية 1985

الباب الأول

الإطار العام للقضيّة



الفصل الأول

الإباضية وتسمية الفرق

تمهيد :

قال تعالى : ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾ (8 الأنفال 46) وقال : ﴿واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرّقوا﴾ (آل عمران 103) .

هل امتثل المسلمون وأهل الكتاب من قبل لهذه النّصوص وأمثالها وكانوا أمّة واحدة ؟.

إنّ النّاظر في حياة الأمم.قديمها وحديثها لا يحار في الإجابة عن هذا السؤال .

نعم تفرّق النّاس فكانوا مللا ونحلا ، وشيعا وأحزابا ، وفرقا ومذاهب شتّى،هذا شأن البشر ، مذ عرف للإنسان تاريخ ، فلأهل الصّين مذاهبهم وكذا أهل الهند وأهل فارس وكذا أهل الكتاب .

فما هو السّبب يا ترى ؟

لعل ذلك يرجع إلى أمر غريزي في الإنسان إذ لكل شخص ميوله الخاصّة ، لكن لو كان الأمر على هذه الحال لكوّن كل إنسان فرقة لذاته وفي هذا نظر .

أو لعله يرجع إلى تفاوت النّاس في مداركهم العقلية ممّا يحتّم آختلافا في وجهات النّظر تجاه الأحداث والنّصوص المعتمدة ، ولكلّ ديانة نصوصها .

أو لعلّ الأمر يعود إلى حبّ الذّات واتّباع الهوى واحتقار الآخرين .

كل هذه الافتراضات متفرّقة أو مجتمعة يمكن أن تكون من أسباب آفتراق النّاس إلى طوائف .

فالاختلاف بين النّاس ليس أمرا غريبا بل هو قانون من قوانين الحياة،ولولاه لظلّت الحياة على وتيرة واحدة من أقدم العصور .

ولكن المشكل الذي يحار العقل في استكناهه هو ما ينتج عن هذا الافتراق من تنازع وتدابر وتنافر قاست البشريّة منها ويلات وما تزال .

وهذا الدّاء يكون عياء إذا كان النّزاع بين أهل الرّسالات السّماويّة وبصفة أخصّ بين المسلمين بداية من العقد الرّابع من القرن الأول للهجرة .

وهذا ما دفع المعرّي (363 ـــ 449 / 973 ـــ 1057) إلى أن يصيح من أعماق محابسه الثّلاثة : ...... ليت شعري ما الصّحيح ؟

ليست مهمتنا في هذا البحث أن نحلّ اللّغز الذي حيّر المعري وغيره من المفكّرين ، وإنّما يحدونا الأمل على أن نفهم جانبا من واقع الأمّة الإسلامية ـــ وهي وإن تعدّدت فيها الفرق ما تزال تحمل اسم الأمّة ـــ انطلاقا من قسم من تراثها حسب مقتضيات موضوع البحث .

ولا يخفى على أيّ باحث أنّ كلّ قضيّة هي جزء لا يتجزّأ من نظام فكريّ متكامل إلاّ أنّ المنهج العلميّ يفرض التّجزئة من أجل بلوغ الحقيقة ، فلا بدّ إذن من عزل الخليّة عن كيانها لوضعها تحت المجهر .

فلنحاول أن نضع قضية الافتراق تحت مجهر البحث لندرك ما الذي جعل كتب المقالات والملل والنّحل تسمّي الإباضية إباضية وتحشرهم في زمرة

الخوارج ؟ وما هو رد فعل الذين أطلقت عليهم هذه التّسمية من خلال تراثهم عامّة وبصفة خاصّة في المرحلة المقرّرة في البحث ؟ .

مناقشة تسمية الفرق :

تجمع كتب المقالات والملل والنحل[1] أنّ جميع الفرق الإسلامية ترجع إلى اتّجاهات ثلاثة أطلقت عليها هذه التّسميات : **أهل السّنّة ، الشّيعة ، الخوارج.**

ثمّ تحرص على أن تكون الإحصائية مطابقة لحديث الرسول عليه السلام : « افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة ، والنّصارى على اثنتين وسبعين فرقة وستفترق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة » .

---

(1) نذكر على سبيل المثال :
— أبا الحسن الأشعري (942/330) : مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين. تحقيق محمد محي الدّين عبدالحميد . ط 2 مكتبة النّهضة المصرية 1969/1389 جزآن .
— محمد بن أحمد المَلَطي (988/377) : التّنبيه والرّدّ على أهل الأهواء والبدع. تحقيق محمد زاهد الحسن الكوثري . مكتبة المثنى ببغداد ومكتبة المعارف بيروت 1968/1388 .
— عبد القاهر البغدادي (1037/429) : الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم. منشورات دار الآفاق الجديدة . بيروت 1980/1400 .
— علي بن أحمد بن حزم (1064/456) : الفصل في الملل والأهواء والنّحل ط 1 1317 — 1321 هـ . 5 أجزاء في 4 مجلدات .
— محمد بن عبدالكريم الشّهرستاني (1153/548) : الملل والنّحل. ط 1 بمصر. 1320/1317. بهامش كتاب الفصل لابن حزم . وينتهي بالفصل الثالث .

وفي رواية أخرى : « ستفترق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة كلّهن إلى النّار ما خلا واحدة ناجية كلّهم يدّعي تلك الواحدة »[2].

ثم بعد هذا الإجماع ينطلق الاختلاف حول ادّعاء الفرقة النّاجية .

وأنت وإن قرأت تراث كلّ فرقة على حدة تحسب أنّه لا يوجد في الأمّة

---

(2) الرّبيع بن حبيب : الجامع الصّحيح . ط 2 المطبعة السّلفية ، القاهرة 1349 الحديث عدد 41 : 13/1 .
ر . المحشّي : حاشية على كتاب الوضع . البارونية . القاهرة 1305هـ، ص 67 .
ر . أبو يعقوب الوارجلاني : الدّليل والبرهان . البارونية . القاهرة 1306هـ ، 28/1 .
ر . السّالمي : شرح الجامع الصحيح ، ط 2 . المطابع العالمية سلطنة عمان د . ت 66/1 — 70 .
ر . المحشّي : حاشية الترتيب (أى الجامع الصحيح) المطبعة الشرقية . سلطنة عمان 1982/1402 ، 63/1 — 65 .
ويقول جولد تسيهر : «ويرجع أغلب الخطإ في هذا إلى علماء الكلام المسلمين أنفسهم ، إذ أساؤوا فهم حديث من الأحاديث النبوية قصد به في الأصل تمجيد الإسلام وإعلاء شأنه ، فخصه بقدر من الفضائل والمزايا ، بلغت في عددها ثلاثا وسبعين تقابلها من الفضائل اليهودية إحدى وسبعون ومن المسيحية اثنتان وسبعون . ففهمها الكلاميون على أنها ثلاث وسبعون فرعا أو فرقة» .
جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام.ط 2 مصر 1959 . ص 187 .
ونلاحظ أن هذا المستشرق قلب الحديث إلى حسنة من حسنات المسلمين.
وقد نشر عمر بن حمادي مقالا موسعا في مجلة Cahiers De Tunisie العدد 15 السنة 1981 . بيّن فيه مختلف الروايات ، واستقر رأيه على أن الحديث من وضع أهل السنة ص 287 — 357 .
ر . أبو داود : سنة 1 . الترمذي ايمان 18 . ابن ماجة : فتن 17 . احمد ابن حنبل.332/2 . 145/3 . ر . ونسنك : المعجم المفهرس.136/5 .

الإسلامية إلاّ أهلَ الإيمان والصّلاح والتّقوى بحيث لا تشكّ بأنّهم جميعا من أهل الجنّة[3].

وإن أنت قلبت الصّفحة وقرأت قراءة ثانية من خلال موقف كلّ فرقة من الفرق الأخرى تخلص إلى أنّ جميع المسلمين كفّار وأنّهم جميعا من أهل النّار .

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا التّقسيم للأمّة جاء يعكس أحداث الفتنة الكبرى التي انطلقت بمقتل عثمان سنة (656/35)[4] وما يزال المسلمون إلى يومنا هذا يتنفّسون ما تصاعد منها من دخان . وهذه أهمّ المراحل لمجرّد التّذكير .

1) مقتل عثمان (656/35) .
2) مبايعة علي بن أبي طالب (656/35)[5] .
3) معركة الجمل (657/36)[6].
4) معركة صِفّين (657/37)[7].

---

(3) ر . المحشي : حاشية الترتيب (الجامع.الصحيح) يقول هذه الواحدة الناجية هي ما عليه أهل الدعوة . 64/1 يعني الإباضية . .

(4) عثمان بن عفان (23 ـ 35 / 643 ـ 656) ولادته 47ق هـ/577 . ر . الزركلي : الاعلام ط 1374.2 / 1954 31/4.

(5) علي بن أبي طالب (35 / 656 ـ 660) ولد سنة 23 ق هـ / 600 . ر . الزركلي : الاعلام 5 / 107 ـ 108 .

(6) معركة الجمل (36 / 656) . 427 ـ 425 cf. EI $_2$II .

(7) صفّين : بكسر الصاد والفاء مشددة ، موضع بقرب الرّقة على شاطىء الفرات من الجانب الغربي وفيه وقعت الحرب بين علي ومعاوية . ر. ياقوت الحموي : معجم البلدان 3 / 414 وعن المعركة ر. كوبرلي الاطروحة 11/1ـ12 وقد أحال على أهمّ المصادر والمراجع . 25 ـ 422 cf. EI, IV .

لقد أسفرت معركة صفّين عن انقسام المسلمين إلى ثلاث كتل :

1) كتلة علي بن أبي طالب .
2) كتلة معاوية بن أبي سفيان (8).
3) كتلة المحكّمة : أي التي رفضت التّحكيم(9).

واستمرّ الصّراع بين هذه الكتل على أشدّه حتى انتهت الدّولة الأموية فواصلت الدّولة العباسية نفسَ المنهج في هذا الصّراع .

والمشكل المطروح هنا كيف انبثقت هذه التّسميات التي استقرّت في كتب التّاريخ وكتب المقالات ؟ ولم تحولت كتلة معاوية وبالتّالي الأمويين إلى أهل السنّة وصارت جماعة علي شيعة واعتبرت المحكّمة خوارج ؟

---

(8) معاوية بن أبي سفيان (40—661/60—680) ، ولادته 20 ق هـ. ر . الزركلي الأعلام 172/8—173 .

(9) أول من حكّم عروة بن أديّة (ت 678/58) . «أقبل على الأشعث فقال : ما هذه الدّنيئة يا أشعث وما هذا التّحكيم . أشرط أوثق من شرط الله عز وجل». المبرّد . الكامل مكتبة المعارف بيروت د .ت ، 134/2 وقيل أوّل من حكم ولفظ بالحكومة ولم يُشِد بها. رجل من بني سعد ... يقال له الحجاج بن عبدالله ، ويعرف بالبرك وهو الذي ضرب معاوية على أليته» المبرد : الكامل : 140/2 .

واضح أن عروة وأتباعه هم الذين اشتهروا بها . ثم صارت شعارا للمحكّمة : «لاحكم إلّا لله» بمعنى القول الفصل لله دون الرّجال فاذا ورد نص فلا سبيل إلى اللجوء إلى الناس (انظر مناظراتهم مع ابن عباس) . المبرد : الكامل 156/2 ، وانظر خلافة عثمان وعلي عند القلهاتي : كتاب الكشف والبيان ، تحقيق محمد بن عبد الجليل ، حوليات الجامعة التونسية عدد 11 ، 1974 خاصة ص 225 — 235 .

ر . الاشعري : المقالات 1 / 210 حول أول من حكّم ، وللتعريف بعروة ر . الزركلي : الاعلام 5 / 16 — 17 . وللتعريف بالأشعث بن قيس (ت 40 / 661) ر . الزركلي : الاعلام 1 / 333 — 334 .

يصعب أن نقرّر رأيا نهائيا في القضية وليس لنا أن نأتي بالقول الفصل في معضلة سال في شأنها من المدَاد ما لا يقدّر .

لكنّ الذي لا نشك فيه هو أنّ هذه التّسميات المستحدثة تعكس مجرى الأحداث في القرن الأوّل نعني الأحداث السياسية ، والسياسة جزء من الدين كما لا يخفى .

إنّ موازين القوى ودولابَ الحكم استقرّت لدى الأمويين لذلك صاروا الممثّل الرّسميّ للإسلام فهم حينئذ أهل السنّة[10] ولا يخفى ما في هذه التّسمية من استهواء للعامّة وحتى الخاصّة ، ونحن نعلم مؤازرة كثير من العلماء للحكّام باسم اختيار أخف الضّررين ، ثم إنّ مرور الزّمن أعطى هذه التّسمية نوعا من القداسة إلى أن نسيت كلمة أهل وتحوّلت إلى النّسبة المباشرة : سنّي وسنّيون . واذا علمنا أنّ جلّ من وصلت إلينا كتاباتهم في الفرق ينتمون إلى هذا التّيار نتبيّن كيف ينبغي الاحتراز من مثل هذه الكتب .

---

(10) ر . ابن العربي : العواصم من القواصم 199 (تعليق 1) في شان الصلح بين معاوية ، والحسن وذلك سنة 41 / 661 وقد سمّي عام الجماعة فاستقرّ الأمر للأمويّين فاختاروا أحسن الأسماء . ويقول السّالمي : «تسمية أهل السنّة ، فإنه كان في الزّمن الأول قبيحا لكون المراد بالسنّة السنّة التي سنّها معاوية في سبّ عليّ وشتمه على المنابر ، فصار ذلك سنّة ينشأ عليها الصّغير ويموت عليها الكبير حتى غيّرها عمر بن عبد العزيز ، فأهل تلك الحال هم أهل السنّة في ذلك الزمان ، ثم اندرس هذا السبب واختفى وظنوا أنّ السنّة سنّة النبي ﷺ فتمدّحوا بذلك وجمعوا بين المتضادّين (معاوية وعلي) في الولاية وهم يعلمون أنّ الحقّ مع فريق منهم ، وخالفوا سنّتهم الأولى حين صارت الدّولة لبني العباس من بني هاشم» . السّالمي : شرح الجامع الصّحيح . 1 / 59 . وهذا نص اللّعن : «اللهم إنّ أبا تراب ألحد في دينك ، وصدّ عن سبيلك ، فَٱلْعَنْهُ لعنا وبيلا ، وعذّبه عذابا اليما .» محمد ماهر حمادة : الوثائق السّياسية والإدارية العائدة للعصر الأموي ، بيروت 1394 / 1974 ص 106 ، عن شرح نهج البلاغة 1 / 778 .

أمّا كتلة عليّ بن أبي طالب (40 / 660) الّتي كانت في المنطلق مدافعة عن حقّ شرعيّ ومخمدة لثورة معاوية الهادفة سرعان ما رميت بالعلويّة ثمّ بالشّيعة وواضح ما في كلمة التشيّع من روح التّعصب للأشخاص لا للمبادئ ، وزاد القضيّة استفحالا قصر الإمامة على آل البيت ففي هذه التّسمية حينئذ حرب نفسيّة ضدّ هذه الكتلة التي عملت الدّولة الأمويّة على استيعابها أحيانا وعلى إبادتها أحيانا أخرى ، ومع ذلك فإنّ هؤلاء تحمّسوا للتّسمية وتبنّوها .

وللمرء أن يتساءل أليس لهؤلاء نصيب من السّنّة أم أنّ جميع ما جدّ فيهم من انحراف أو ما نسب إليهم سجّل ، بينما تناسى النّاس ما جدّ في الدّولة الأمويّة من انحراف ، وظلّوا يسمّونهم أهل السّنة وإن كان بعض خلفائهم منحرفين .

نكتفي بهذه الإشارة السّريعة إلى كتلة الإمام علي ، ولنقف عند الكتلة الثالثة لأنّها منطلق بحثنا.

فلماذا لم يبق هؤلاء محكّمة وصاروا خوارج ، ثم أهل الأهواء والبدع ؟

لا شك أنّ هذه الكتلة أذاقت كتلة معاوية ــ الأمويّين ثم أهل السّنة ــ الأمرّين[11] لأنّ المنتمين إليها رفعوا شعارا يرجو كلّ مسلم تحقيقه ، ألا وهو أنّ إمامة المسلمين ليست مقصورة لا على القرشيين عامّة ولا على آل البيت ، وإنّما هي حقّ لكل من توفّرت فيه شروطها ، هذا مع ما أوتوا من فصاحة إلى حدّ أن عبد الملك بن مروان (65ــ86 / 685ــ705)[12] اكتفى بسجن واحد منهم بعد أن كان عازما على قتله وهو يقول : « لولا أن تفسد بألفاظك أكثر رعيتي ما حبستك ».[13]

---

(11) ر . المبرد : الكامل 2 / 121 ــ 393 .

(12) عبد الملك بن مروان (65 ــ 86 / 685 ــ 705) ر . الزركلي : الاعلام 4 / 312 .

(13) ر . المبرد : الكامل 2 / 171 .

وبما أنّ هذه الكتلة كانت من القوة بمكان فلا سبيل إلى محاربتها إلاّ بسلاح ديني فتّاك ألا وهو تهمة الخروج من الدين[14].

والمبرّد ــ ويبدو أنّه علوي ، إذ يصلّي على علي وعترته في كلّ كتابه

---

(14) الخوارج :«كان في الزمن الأول مدحا لأنّه جمع خارجة وهي الطائفة التي تخرج للغزو في سبيل الله تعالى . قال عز وجل : ﴿ولو أرادوا الخروج لأعدّوا له عدّة﴾ (9 التوبة 46) . ثم صار ذمّا لكثرة تأويل المخالفين أحاديث الذّم في من اتّصف بذلك آخر الزمان . ثم زاد استقباحه حين استبد به الأزارقة والصّفرية ، فهو من الأسماء التي اختفى سببها وقبحت لغيرها ، فمن ثمّ ترى أصحابنا (الإباضية) لا يتسمّون بذلك ، وانما يتسمّون بأهل الاستقامة لاستقامتهم في الدّيانة». السّالمي : شرح الجامع الصحيح 1 / 59 . أما الأشعري فيقول : «وللخوارج ألقاب : فمن ألقابهم الوصف لهم بأنهم خوارج ، ومن ألقابهم ــ الحرورية ــ ومن ألقابهم : الشّراة أو الحرارية ، ومن ألقابهم المارقة ، ومن ألقابهم المحكّمة ، وهم يرضون بهذه الألقاب كلّها إلّا المارقة ، فإنهم ينكرون أن يكونوا مارقة من الدين كما يمرق السّهم من الرميّة . والسبب الذي سمّوا له خوارج خروجهم على علي بن أبي طالب والذي له سمّوا محكّمة إنكارهم الحَكَمين وقولهم : لا حكم إلا لله ، والذي له سمّوا حرورية نزولهم بحروراء في أول أمرهم ، والذي له شراة قولهم : شرينا أنفسنا في طاعة الله، أي بعناها بالجنة . والكور التي الغالب عليها الخارجية : الجزيرة ، والموصل ، وعمان ، وحضرموت ، ونواح من نواحي المغرب ، ونواح من نواحي خراسان ، وقد كان لرجل من الصّفرية سلطان في موضع يقال له سجلماسة على طريق غانة». الاشعري : المقالات 1 / 207

واضح أنّ الأشعري سكت عن مفهوم الغزو في سبيل الله ، كما غفل عن أنّ المحكّمة يعتبرون أنّ عليا خرج عن بيعته عندما قبل التحكيم ، ولذلك هم استتابوه، ولا يعتبرون أنّهم خرجوا عنه ، إلّا أنّه بيّن أنّهم يرفضون لقب المارقة وهذا أمر طبيعي إذ لا يمكن لمسلم أن يقبل مثل هذا اللقب ، وإن ارتبط بعد حين باسم الخوارج .

ـــ وإن أتى بأخبار هذه الكتلة تحت عنوان « من أخبار الخوارج » فإنّه يورد الحديثين اللذين يثبتان أنّ الخروج يعني المروق من الدين.

أما الأوّل فقد جاء نصّه كما يلي : بعد انتقاد رجل وصف « بأنّه مضطرب الخلق غائر العينين ناتئ الجبهة » لقسمة الرسول عليه السلام لغنائم جاءت من اليمن أدّى إلى غضبه عليه السلام فقال :

« إنه سيكون من ضئضئ هذا قوم يمرقون من الدين كما يمرق السّهم من الرّميّة تنظر في النّصل فلا ترى شيئا وتنظر من الرّصاف[15] فلا ترى شيئا وتتمارى في الفوق[16] »[17].

---

(15) الرُّصافة : عقبة تشد على مدخل سِنْخ النّصل . ج رَصَائِف . ويقال رَصف السّهم أي شدّ عليه رُصافة .

(16) الفُوق : من السهم : حيث يثبت السهم منه ، «هما فوقان ج فُوَقٌ وأفْواق .

(17) وقوله عليه السلام : «من ضئضئ هذا » ـــ من جنس هذا ـــ مرق السّهم من الرمية ، إذا نفد منها ، وأكثر ما يكون ذلك أن لا يعلق به من دمها شيء» المبرد : الكامل 2 / 142 .

وقد بين السّالمي أن الحديث ورد في البخاري مع ما بين النصين من اختلاف وبرّأه من الكذب إلاّ أنّه أشار إلى أنه «يأخذ عن أهل الأهواء» . شرح الجامع الصحيح . ثم أورد نصوصا من سير الشماخي والسير العمانية في الثّناء على أهل النهروان وألحّ على أنّ المخالفين (غير الإباضية يروون أحاديث غير صحيحة أو يتأولون.

ثمّ بيّن أن الحديث عندنا (الإباضية) في علماء السّوء وفي كل من خالف عمله كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ . شرح الجامع الصحيح 1 / 58 .

كما يمكن أن يحمل على غلاة الخوارج من الأزارقة والصّفرية القائلين بشرك أهل الكبائر فإنّهم يجتهدون في التحرّز والعبادة لئلا يقعوا في الشرك ... وحمله على كل من خالف الحق في عبادته أظهر . السالمي: شرح الجامع الصحيح 1 / 59» .

أمّا المحشّي في حاشية التّرتيب (الجامع الصحيح) فقد اكتفى بالشّرح

وأما الحديث الثاني فيروى عنه عليه السّلام أنه لمّا وصفهم قال : « سيماهم التّحليق يقرأون القرآن لا يجاوز تراقيهم، علامتهم رجل مخدّج[18] اليد » . وفي حديث عبد الله بن عمرو : «رجل يقال له عمرو ذو الخويصرة أو الخنيصرة»[19]هذا ما ذكره المبرّد ويحسن أن نشير إلى المهلّب بن أبي صفرة (7 — 83 / 628 — 702)[20] في ما نسب إليه من افتراء الأحاديث على الخوارج .

فالتّسمية مغرضة حينئذ وإن لطّفت في كثير من الأحيان بتغطيتها بالخروج السّياسي على علي بن أبي طالب (660/40) ، وإن كان الأمر على هذه الحال فلماذا لم يسمّ طلحة (28 ق هـ 36 / 596—656)[21]والزّبير (656/36)[22]، وقد خرجا على علي من قبل ، خوارج ولم يطلق هذا الاسم على معاوية إذ هو الآخر شقّ عصا الطّاعة على الخليفة الشّرعي ووقف

= اللغوي 1 / 55 . وقد ورد الحديث عند الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 1 / 12 عدد 36 .
وقد أخرجه البخاري في باب من ترك قتال الخوارج للتألّف . ر. ابن حجر : فتح الباري. القاهرة 1348 هـ 12 / 244 — 246 .

(18) مخدّج : من خدّج أي نقص ، لم تكتمل خلقة يده .

(19) وبين المبّرد مدى الإلحاح للعثور على الرّجل المخدّج في قتلى أهل النّهروان ر. المبرد : الكامل 2 / 163 . والكلام عن ذي الخويصرة وتعريفه تردد المؤرخون في شأنه كثيرا ر. ابن حجر : فتح الباري ، 21 / 245 .

(20) المهلّب بن أبي صفرة (7—83 / 628—702) ولد في دبا ونشأ بالبصرة ، وقدم المدينة مع أبيه في أيام عمر . انتدب لقتال الأزارقة فلقي منهم الأهوال ، ثم تغلب عليهم فقتل الكثير وشرد الكثير . ولي خراسان 79 — 698 ومات فيها ر. الزركلي : الاعلام 8 / 260 .

(21) طلحة بن عبدالله بن عثمان التميمي (28 ق هـ — 36 / 596 — 656) ر. الزركلي : الاعلام 3 / 333 .

(22) الزبير بن العوام الاسدي (ت 36 / 656) ر . الزركلي : الاعلام 3 / 74 .

ليحاربه في صفّين ألأنّه خرج يطالب بدم عثمان ؟ أم لأنّه انتصر في ما بعد بالخديعة التي أقرّها جميع المؤرخين بمن فيهم أنصار معاوية إلّا أنهم اعتبروها من باب الدّهاء والحكمة ، بينما اعتبرها الآخرون من باب الخيانة وكفى .

ثم أضافت كتب الملل والنحل ثلاث صفات قارّة للخوارج : أهل الأهواء . أهل البدع والمارقة . عدا بعضا منها تنسب شيئا من الاعتدال أو القرب من السّنة أو من أهل السّنّة لبعض الفروع المنبثقة من الخوارج(23) إلّا أنّ هذا العنوان الأخير يغطّي عادة ذلك الاعتدال .

بهذا نفهم أنّ هذه التّسميات لم تكن منزّلة ، كما أنّها لم تكن اعتباطية وإنما هي نابعة من واقع مرير عرفه المسلمون إثر ثلاثين سنة من الأمن والطّمأنينة عرفوها تحت ظلال الإسلام الصّرف الذي لم تشبه شائبة المشاكسة والافتراق(24).

وقبل أن نبيّن موقف الإباضية من هذه الأحداث من خلال تراثهم يحسن أن نثبت نصوصا متضاربة في الحكم لمن عرفوا بالخوارج أو عليهم .

فهذا الإمام علي عندما سئل عنهم قال : « هم من الكفر فروا »(25) .

وهذا المبرد يقول : « والخوارج في جميع أصنافها تبرأ من الأكاذيب ومن ذي المعصية الظّاهرة »(26).

وهذا عروة بن أديّة (تـ 678/58) يموت شهيدا لأنه قال كلمة حق أمام

---

(23) انظرمثلا أبا زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية . ط دار الفكر العربي د ت 1 / 91 .

(24) عدا ما حدث يوم السّقيفة عند وفاة الرّسول عليه السلام .

(25) وقال أيضا : «ولما فقد علي تلك الأصوات بالليل كأنّها دوي النّحل قال : أين أسود النّهار ورهبان الليل» . السالمي : شرح الجامع الصحيح 1 / 57 .

(26) المبرد : الكامل : 2 / 134 .

سلطان جائر . وذلك عندما سأله زياد ابن أبيه (1ـــ53/622ـــ673)[27] عن نفسه فقال : أوّلك لزنية وآخرك لدعوة وأنت بعد عاص لربك»[28].

وهذا قول أحمد أمين (1334ـــ1374 / 1886ـــ1954 م): « لقد كان في الخوارج كل العناصر التي تكوّن الأدب : عقيدة راسخة لا تزعزعها الأحداث ، وتحمّس شديد لها ، تهون بجانبه الأرواح والأموال،وصراحة في القول والعمل لا تخشى بأسا ، ولا ترهب أحدا ، وديمقراطية حقّة لا ترى الأمير إلّا كأحدهم ، ولا العظيم إلّا خادمهم ، ورسم الطّريق الذي ينبغي أن يسلكوه رسما مستقيما واضحا لا عوج فيه ولا غموض ، يجب أن يعدل الخليفة والأمراء ، وإلّا يقاتلوا حتى يعزلوا أو يقتلوا ، ويجب أن يسير المسلمون حسب نصوص الكتاب والسنّة من غير أن ينحرفوا عنها قيد شعرة ، وإلا يقاتلوا ليحلّ محلهم مسلمون مخلصون طاهرون ، ويجب أن يسلك السبيل إلى ذلك من غير تقية ، ومن غير مجاملة ولا مواربة ويجب أن يقابل الواقع كما هو ، ويشخّص كما هو ، ويعالج كما هو ، على طريقة عمر بن الخطاب ، لا على طريقة عمرو بن العاص .

ووراء ذلك كلّه نفوس بدوية ـــ غالبا ـــ فيها الاستعداد للقول وفصاحة اللسان ، وفيها كل ما نعهده في البدوي من قدرة على البيان ، وسرعة البديهة ، وأداء للمعنى بأوجز عبارة وأقوى لفظ »[29].

---

(27) زياد ابن أبيه (1 ـــ 53 / 622 ـــ 673) من أهل الطائف . أسلم في عهد أبي بكر . ولاه علي ابن أبي طالب إمرة فارس ، امتنع عن معاوية . ثم ألحقه معاوية بنسبه سنة 44 / 664 لمّا تبيّن له أنّه أخوه من أبيه (أبي سفيان) فكان عضده الأقوى . وولاه البصرة والكوفة وسائر العراق . فلم يزل في ولايته إلى أن توفي . ر. الزركلي : الاعلام 3 / 89 ـــ 90 .

(28) ر. المبرّد : الكامل 2 / 134 .

(29) أحمد أمين : ضحى الاسلام . ط 7 مكتبة النهضة المصرية . القاهرة . 1964 3 / 340 ـــ 341 .

إنّك إذا قرأت هذه النّصوص ما أخالك إلّا أن ترجو من الله تعالى أن يجعلك خارجيا ، وأن يميتك خارجيا ، وأن يحشرك في الجنة خارجيا ، لأن مثل هذه الصفات لا تحيد عن القرآن والسنة قيد أنملة إذ هم فرّوا من الكفر ، وهم أسود النّهار ورهبان الليل ، لا يعرف الكذب والمعصية إليهم سبيلا ، كما أنهم يصدعون بكلمة الحق ويدافعون عنها بكل ما أوتوا من قوة .

وهذه شهادات من غير الخوارج ، أمّا إذا قرأت إنتاجهم وهو مبثوث في كتب الأدب والتاريخ فإنّك سترى العجب العجاب مما يجعلك تقرّ أنّهم مسلمون بأتمّ معنى الكلمة .

لكن رويدا ولا تتسرّع في حكمك واقرأ ما جاء عن الخوارج في كتب المقالات وخاصة ما نسب إلى بعض الفرق منهم .

وخذ لك على سبيل المثال قول الأشعري[30](942/330): « فالفرقة الأولى منهم (الخوارج الإباضية) يقال لهم الحفصية » كان إمامهم « حفص ابن أبي المقدام » . زعم أنّ بين الشرك والإيمان معرفة الله وحده فمن عرف الله سبحانه ثم كفر بما سواه من رسول أو جنة أو نار ، أو عمل الخبائث من قتل النفس واستحلال الزنا وسائر ما حرم الله من فروج فهو كافر بريء من الشرك ... »[31].

---

(30) الأشعري : (260 ـ 324 / 847 ـ 936) أبو الحسن علي بن اسماعيل من نسل الصّحابي أبي موسى الأشعري . مؤسس مذهب الأشاعرة . كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين . ولد في البصرة وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم . ثم رجع وجاهر بخلافهم . وتوفي ببغداد ر . الزركلي : الاعلام 5 / 69 . مع ملاحظة أنّ محقق المقالات أقر تاريخ الوفاة سنة 330 / 942 .

(31) الأشعري : المقالات 1 / 183 .

ويقول المَلَطي (988/377)[32] : « فأمّا الفرقة الأولى من الخوارج فهم المحكّمة الذين كانوا يخرجون بسيوفهم في الأسواق فيجتمع النّاس على غفلة فينادون :لا حكم إلا للّه ويضعون سيوفهم في من يلحقون من الناس ، فلا يزالون يقتلون حتى يقتلوا »[33].

ويقول البغدادي (1037/429)[34] : « والّذي جمعهم (الأزارقة) من الدّين أشياء منها قولهم بأن مخالفيهم من هذه الأمة مشركون ... ومنها قولهم إن القعدة ممّن كان على رأيهم عن الهجرة مشركون وإن كانوا على رأيهم ...»[35].

ولا أخال إنسانا يتمنى أن يكون خارجيا بعد أن يقرأ مثل هذه النصوص التي يستحلّ بعض أصحابها ما حرم الله ، ويكفرون بالرسل ، ويروّعون النّاس في الأسواق ، ويعتبرون مخالفيهم مشركين .

وليس لنا في نهاية الأمر أن ننتصب حماة للخوارج أو مشنّعين عليهم ، وإنما غايتنا بإيراد القسم الثاني من هذه النّصوص أن نبيّن ما جنت على الإباضية خاصّة من العنت والعناء ، وما يزال علماؤهم يكتبون — وهم في قفص الاتّهام — لإبعاد هذا النّسب ، ولمسح هذه التّهم ، وما يزال الناس

---

(32) المَلَطي (ت 377 / 987) محمد بن أحمد بن عبدالرحمن أبو الحسين الملطي المقرئ . قال عنه ابن الجزري : نزيل عسقلان . فقيه . مقرىء متقن ثقة . مات بعسقلان سنة 377 / 987 . ر . مقدمة كتابه التنبيه لمحمد زاهد حسن الكوثري حررها بالقاهرة 1368 / 1949 .

(33) الملطي : التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع : 64.

(34) البغدادي (ت 429 / 1037) عبد القاهر بن طاهر البغدادي . ولد ونشأ في بغداد ، ورحل إلى خراسان فاستقر في نيسابور ، ومات في اسفرائين . من أئمة الأصول ر. الزركلي : الاعلام 4 / 173 .

(35) البغدادي : الفرق بين الفرق : 62 — 63 .

يكتبون عن الفرق وعمدتهم هذه المصادر وأمثالها فيزيدون في تركيز هذه التّهم وإبعاد الهوة بين الإباضية وبين بقية المسلمين وكأنّ الاباضية ليسوا من الإسلام في شيء ، لأنهم هم الصنف الوحيد الذي بقي من هؤلاء الخوارج[36].

والسؤال المطروح الآن تقليدي عند الإباضية ــ هل الإباضية من الخوارج ؟ وإن كان غير الإباضية يعتقدون أن الخارجية قصرت عليهم الآن وكفى .

لقد اتّسمت الحركة الإباضية بالسريةِ الكاملة في بداية نشأتها ولذلك يصعب على غير الإباضية أن يتصوّروا بوضوح حقيقة علاقة هذه الحركة بحركة الخوارج .

والمتتبع لأقدم المصادر في هذا الشّأن يدرك ما يلي :

1) أنّ المعارضة التي مني بها عثمان في الست سنوات الأخيرة من حكمه شرعيّة ، وهي منبثقة من الواقع الإسلامي ولا دخل ليد أجنبية في ذلك إذ

---

(36) كل من يشير إلى تعداد الفرق أو يذكر الإباضية يشير إلى ذلك ، ومن ذلك ما يذكره أبو زهرة في كتابه : تاريخ المذاهب الإسلامية 1 / 91 : «الإباضية هم أتباع عبد الله بن اباض وهم أكثر الخوارج اعتدالا وأقربهم إلى الجماعة الإسلامية تفكيرا فهم أبعدهم عن الشطط والغلوّ ولذلك بقوا» .

وكذلك ما يقوله محمد عبده (1265 ــ 1323 / 1849 ــ 1905) : «وغلا الخوارج فكفروا من عداهم ... وانتشرت فارّتهم في أطراف البلاد ولم يكفّوا عن إشعال الفتن . وبقيت منهم بقيّة إلى اليوم في أطراف افريقيا وناحية من جزيرة العرب . ويعلّق رشيد رضا بما يلي : «إنه يعني بهذه البقية الإباضية ... ولكن الإباضية يتبرأون من الخوارج الذين يكفّرون من يخالفهم كالصّفرية والازارقة» . محمد عبده : رسالة التوحيد 12 ، تعليق عدد 1 ، ط 15 دار المنار. مصر 1372. وعن محمد عبده ر. الزركلي:الاعلام 7 / 131 .

تسكت المصادر عن دور عبد الله بن سبأ[37] الأمر الذي تلح عليه المصادر الأخرى .

2) خلافة علي شرعية (35—40/656—661) .

3) طلحة والزبير ومن معهما هم الفئة الباغية ومحاربة علي إياهم واجب شرعي[38].

4) محاربة علي لمعاوية شرعية .

5) علي أفسد بيعته بقبوله التحكيم .

6) إمامة عبدالله بن وهب الراسبي [39] الذي بايعه المحكّمة بيعته شرعية .

---

(37) عبد الله بن سبأ (ت نحو 40 / 660) رأس الطائفة السبئية . وكانت تقول بألوهية علي . أصله من اليمن ، قيل كان يهوديا وأظهر الإسلام .رحل إلى الحجاز فالبصرة فالكوفة ودخل دمشق في أيام عثمان بن عفان فأخرجه أهلها، فانصرف إلى مصر .وجهر ببدعته . ر. الزركلي : الاعلام 4 / 220.

(38) «جابر بن زيد (ت 93 — / 710 — 711) وأبو بلال (ت 61 / 680) اتصلا بأم المؤمنين عائشة (9 ق هـ — 58 / 613 — 678) وعاتباها فتابت» . ر . البرادي : الجواهر.المطبعة البارونية . القاهرة 1302، ص 105 ، الشماخي : السير ، المطبعة البارونية ، القاهرة 1301 هـ ، ص 67.

(39) **عبد الله بن وهب الراسبي** (9 صفر 38 / 17 جوان 658 : هو عبدالله بن وهب بن راسب بن يدعان بن مالك بن نصر من الأزد ، وهي قبيلة نزلت البصرة. أدرك النبي ﷺ ، وشارك في فتوح العراق بقيادة سعد بن أبي وقاص (55 / 674) . كان من أنصار علي في حروبه ، ثم أنكر التحكيم. بايعته المحكمة عندما ثبتت خدعة الحكمين في (20 شعبان 37 / 31 جانفي 658) . فطلب منهم علي الرجوع للمناصرة إلّا أنهم استتابوه وطلبوا منه الدّخول في ما دخل فيه المسلمون .

وجاء في رسالة المحكّمة إلى علي بن أبي طالب : ... إن كنت صادقا فادخل في ما دخل فيه المسلمون من طاعة الله وطاعة رسوله وطاعة إمام المسلمين عبدالله بن وهب الراسبي ، فقد بايعناه بعد خلعنا إياك لاستحقاقك =

7) يبرأون من علي لقتله أهل النّهروان(39مكرر) ويعتبرون أن عليا لم يقتلهم عن ديانة وإنّما عن هوى في نفسه .

وخلاصة القول إنّ المحكّمة على حقّ يرون مَثَلَهم الأعلى في الحكم خلافة أبي بكر وعمر وست سنوات من خلافة عثمان وخلافة علي حتى قبوله التّحكيم .

وهؤلاء هم من بقي من النّهروان(40) .

وقد كانت المصادر الإباضية تسمّيهم المحكّمة أو أهل النّهروان أو الحرورية(40مكرر) ، أو المسلمين ، أو جماعة المسلمين .

= منا أن نخلعك ولا وسع إلاّ ذلك والسلام» سرحان الأزكوي : كشف الغمة ، ورقة 281 .

وقتله في معركة النّهروان هانئ بن خطاب الأرحبي وزياد بن حفصة في 9 صفر 38 / 17 جوان 658 .

ويعتبره الإباضية من أئمتهم . ر : الدرجيني : الطبقات 2 / 210 ، والشماخي «السير 51 . ر . عمار الطّالبي : آراء الخوارج الكلامية 1 / 88 ـــ 95 ، وقد توسع في ترجمته. ويقول الزركلي : «من أئمة الإباضية كان ذا علم ورأي وفصاحة وشجاعة وكان عجبا في العبارة . أدرك النبي ﷺ» . الاعلام 4 / 288.

39) مكرر) : النّهروان : كورة واسعة بين بغداد وواسط من الجانب الشّرقي حدّها الأعلى متصل ببغداد . وفيها عدة بلاد متوسّطة . ر . ياقوت الحموي : معجم البلدان 5 / 324 ـــ 327 .

40) ر. البرادي : الجواهر ص 146 .

40) مكرر) : وسبب تمسيتهم الحرورية محاورة علي إياهم بحروراء : قيل هي قرية بظاهر الكوفة وقيل موضع على ميلين منها . ر. ياقوت الحموي ، معجم البلدان 2 / 245 ويقول المبرد : «فرجع معه منهم ألفان من حروراء وقد كانوا تجمّعوا بها ، فقال لهم علي صلوات الله عليه : ما نسميكم ؟ ثم قال : الحرورية لاجتماعهم بحروراء .» المبرد : الكامل 2 / 136 .

وكان على رأس هؤلاء عروة بن أديّة(41) الذي قتله عبيد الله بن زياد ابن أبيه وأخوه أبو بلال مرداس(42) هو الذي انطلق شاريا إثر موت أخيه واتضح أمره

---

(41) **عروة بن أديّة** (ت 58 / 678) : عروة بن حدير التميمي ، وأديّة أمّه . أول من قال : لا حكم إلا لله ، وسيفه أول ما سلّ من سيوف أباة التحكيم . وذلك أنه عاتب الأشعث فشهّر سيفه وضربه فأصاب عجز بغلته ، وحضر حرب النهروان فكان أحد الناجين منها وعاش إلى زمن معاوية فجيء به إلى زياد ابن أبيه ، فسأله عن أبي بكر وعمر فقال خيرا وسأله عن عثمان وعلي فأثنى على عثمان في ست سنين من خلافته وشهد عليه بالكفر في البقية ، وأثنى على علي إلى يوم التحكيم ثم كفّره (والكفر كفر نعمة لا كفر شرك) فسأله عن نفسه فأغلظ له فأبقى عليه إلى أن كانت أيام عبيد الله بن زياد فقتله عبيد الله» . ر. الدرجيني : الطبقات 2 / 214 — 225 . ر : الشماخي السير : 67 . ر : الزركلي : الاعلام 5 / 16 — 17 .

(42) **أبو بلال مرداس بن حدير** (ت 61 هـ/ 680) : مرداس بن حدير بن عامر ابن عبيد بن كعب الرّبعي الحنظلي التميمي ، أبو بلال ويقال له مرداس بن أدّية وهي أمه ، من عظماء الشّراة ، وأحد الخطباء الأبطال العبّاد ، شهد صِفّين مع علي ، وأنكر التحكيم ، وشهد النّهروان وسجنه عبيد الله بن زياد في الكوفة ، ونجا من السجن فجمع نحو ثلاثين رجلا ونزل بهم في آسك (بالأهواز بين رامهرمز وارجان) وأذاع في الناس أنه لم يخرج ليفسد في الأرض ولا ليروّع أحدا ، ولكن هَربا من الظلم ، وأنه لا يقاتل إلا من يقاتله ، ولا يأخذ من الفيء إلا أعطياته وأعطيات أصحابه ، فوجّه إليهم عبيد الله بن زياد جيشا كبيرا فهزموه ووجه ثانيا يقوده عباد بن علقمة المازني فنشب قتال في يوم جمعة إلى الظهر ، وتوادع الفريقان إلى ما بعد الصلاة فلما كان مرداس وأصحابه في صلاتهم أحاط بهم عباد فقتلهم عن آخرهم وحمل رأس مرداس إلى ابن زياد . وهو أخو عروة بن حدير . ر : الدرجيني : الطبقات 2 / 214 — 225، ر : الشماخي : السير 66 — 67 ، ر : الزركلي : الاعلام 6 / 86 . ر. عوض خليفات : نشأة الحركة الإباضية ، ط . عمّان . الاردن.1978 ص 70 ، وشك في انتصار 40 على 2000 ورجّح أن الحوار أقنع القائد الأموي أسلم بن زرعة بصحة وجهة نظر مرداس . لكن السؤال =

خاصة مع عبيد الله بن زياد[43] .

وقد رأينا أنّ أبا بلال اتصل بعائشة مع جابر بن زيد[44] ، فبتحول موقف

= المطروح كيف قوبل هذا القائد من سادته الأمويين ؟ وكذلك أحببنا لو علّق خليفات على الخيانة التي اعتمدها القائد الثاني لاستئصال مرداس وجماعته . وتبقى القضية فعلا محلّ نظر .

(43) عبيد الله بن زياد ابن أبيه (28 ــ 67 / 648 ــ 686) : وال فاتح من الشجعان ، جبّار خطيب ولد بالبصرة وكان مع والده لما مات بالعراق فقصد الشام ، فولاه عمه معاوية خراسان سنة (53 / 673) فأقام بخراسان سنتين ثم نقله معاوية إلى البصرة أميرا عليها (55 / 675) فقاتل الخوارج واشتد عليهم وأقره يزيد على إمارته (60 / 679) وكان مقتل الحسين على يديه ، وثب عليه أهل البصرة بعد موت يزيد (65 / 684) فاختفى في الشام وقتله ابراهيم بن الاشتر عندما تفرق عنه أصحابه في خازرمن أرض الموصل . ر : الزركلي : الاعلام 4 / 347 ــ 348 .

(44) جابر بن زيد (93 / 710 ــ 711) : هو أبو الشعثاء جابر بن زيد الأزدي الجوفي البصري العماني ، والجوفي نسبة إلى ناحية بعمان . وأصله من فَرق وهي بلدة من أعمال نزوى بالقرب منها ، وكان من اليحمد من ولد عمرو ابن اليحمد. ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر بن الخطاب أي (سنة 21 / 641 ــ 642) . رحل في طلب العلم وصاحب عبد الله بن عباس وكان أشهر من صحبه وقرأ عليه ، كما أخذ عن جمع غفير من الصحابة إذ يقول : «أدركت سبعين رجلا من أهل بدر فحويت ما بين أظهرهم إلّا البحر» يعني ابن عباس لغزارة علمه . لقد استقرّ في البصرة ونسب إليها وهو أصل المذهب الإباضي ، وهو أول من جمع الحديث في ديوان (مفقود) تروي المصادر أنه وقر بعير .

وقد أخذ عنه العلم ناس كثير من بينهم الإمام الثاني للإباضية وهو أبو عبيدة مسلم ابن أبي كريمة التميمي ، وعنه روى الربيع بن حبيب كتاب الجامع الصحيح وهو عمدة الإباضية في الحديث ط بالقاهرة بالمطبعة السلفية 1349 . ر. الدرجيني : الطبقات 2 / 205 ــ 212 ، والشماخي : السير : 70 ر : النامي : الأطروحة ص 54 ــ 93 وقد أحال على كل المصادر الإباضية وغير الإباضية ر : عوض خليفات : نشأة الحركة الاباضية ص 86 ــ 102 .

أبي بلال إلى الشّراء اعترفت المحكّمة بالرئاسة لجابر بن زيد .

وقد سلك جابر بن زيد مسلك الكتمان والتّقية ، وأمره بقتل خردلة[45] أكبر دليل على ذلك .

وما أن صعَّدَ عبيد الله بن زياد العنف حتى ظهرت في صفوف المحكّمة حركة تدعو إلى التّخلي عن الكتمان وإلى استعمال العنف وردّ القوة بما هو أشدّ منها يتزعّمها نافع بن الأزرق[46] .

---

(45) وخردلة : أجاز الإمام اغتياله لأنه كان ضمن المحكّمة ثم فضح شيئا من أسرارهم.ر : الشماخي : السير : 75 — 76 .

(46) نافع بن الازرق (ت 65 / 685) : نافع بن الازرق بن قيس الحنفي البكري الوائلي الحروري أبو راشد ، رأس الازارقة وإليه نسبتهم . كان أمير قومه وفقيههم.من أهل البصرة.صحب في أول أمره عبد الله بن عباس وله أسئلة رواها عنه ... وكان هو وأصحابه من أنصار الثورة على عثمان ووالوا عليا إلى أن كانت قضية التحكيم بين علي ومعاوية فاجتمعوا في حروراء وهي قرية من ضواحي الكوفة .

ويقول الذهبي إنه كان يذهب إلى سوق الاهواز ويعترض الناس بما يحيّر العقل . ولما ولي عبيد الله بن زياد إمارة البصرة (55 / 675) في عهد معاوية اشتد على الحروريين وقتل زعيمهم أبا بلال سنة 61 / 680 .

سار في نصرة عبد الله بن الزبير على الأمويين لكن لما علم الحروريون موقفه من عثمان انفضّوا من حوله ، وكان من المشاركين في اجتماع المحكمة في البصرة سنة (64 / 683) . وتروي المصادر الإباضية أن عبد الله بن إباض تخلّف مع آخرين بينما خرج نافع ومن وافقوه واستمرّوا في مقاتلة الأمويين ، وقاتله المهلّب بن أبي صفرة ولقي الأهوال في حربه ، وقتل يوم «دولاب» على مقربة من الأهواز . ر. الزركلي : الاعلام : 8 / 317 .

ملاحظة : لا بد من التّحرّي في أخبار نافع بن الأزرق وجماعته فحتى المصادر الإباضية انساقت مع جميع كتب التاريخ في التّهجم على الأزارقة ولعلها كانت أشدّ لأن المنطلق واحد ثم كان الافتراق بعد اجتماع البصرة .

أما جابر بن زيد (93/710 — 711) ومن معه وخاصة منهم عبد الله ابن إباض[47] رأوا ألاّ سبيل إلى النجاة بحركتهم إلاّ بالقعود ، وتركيز حركة ثقافية محورها حفظ تعاليم الإسلام[48] .

وبهذا انقسمت المحكّمة إلى حركتين متعارضتين :

— حركة جابر بن زيد وقد بقيت محافظة على مسلك المحكّمة وبقيت تحمل نفس التّسميات التي ذكرها نافع مع أنّ المنافح عنها بصفة علانية هو عبد الله بن إباض[49] مع تغليب التسميتين الأخيرتين «المسلمون» «جماعة المسلمين» وإضافة «أهل الدّعوة» .

---

(47) **عبد الله بن اباض التميمي المرّي** (ت قبل 86 / 705) : «إمام أهل التّحقيق والعمدة عند شغب أولي التفريق» (الشماخي : السير 77). سكتت المصادر عن نشأته الأولى إلاّ أنها تشير إلى أنه كان يعمل برأي الإمام جابر بن زيد ونسب المذهب إليه لبروزه على الواجهة السياسية خاصة في اجتماع المحكمة بالبصرة سنة (64 / 683) وانفصاله على أساس عدم جواز تشريك من يقام الأذان في مساجدهم . وكذلك في مراسلاته لعبد الملك بن مروان (65 — 86 / 685 — 705) .

وقد وضّح موقف الإباضية من الأحداث السياسية بجرأة رغم ما فيها من إساءة للأمويين . ر : البرادي : الجواهر 165 — 167 . والراجح أنه توفي قبل 86 / 705 . ر : الدرجيني : الطبقات 2 / 214 ، ر : الشماخي : السير : 77 . ر : عوض خليفات : نشأة الحركة الإباضية 75 — 85 ، ر. عمار الطالبي : اراء الخوارج الكلامية 1 / 193 .

(48) اجتماع عبد الله بن إباض ونافع بن الأزرق في صومعة الجامع : «وذلك أن المسلمين بعد قتل أبي بلال اجتمعوا بجامع البصرة وعزموا على الخروج، وفيهم عبد الله بن إباض ونافع بن الأزرق ووجوه المسلمين ، فلما جن الليل سمع عبد الله دوي القراء وترنين المؤذنين وحنين المسبحين فقال لأصحابه : أعن هؤلاء أخرج معهم ، فرجع وكتم أمره» (البغطوري : سير مشائخ نفوسة ص 3 خ بمكتبة سالم بن يعقوب غيزن جربة . ر : البرادي : الجواهر ص 155 .

(49) رسالة إلى عبد الملك بن مروان. البرّادي : الجواهر ص 156 .

ـ حركة نافع بن الأزرق ومن والاه[50] وقد تبنّت في ما تذكر المصادر غير الأزرقية مبدأ ردّ القوة بالقوة اعتمادا على الأسس التالية :

1) اعتبار دار المخالفين دار شرك .

2) إقرار مبدأ الاستعراض[51] أي قتل كل من يعترضهم من المخالفين بما في ذلك الأطفال والنّساء .

3) ضرورة الخروج والهجرة[52] إلى معسكرهم أي دار الإسلام .

4) تحريم القعود[53] عن الحرب واعتبار القعدة مشركين[54] .

وبقيت حركة جابر بن زيد وعبد الله بن اباض تنتظر إلى أن تحوّل قول جماعة نافع بن الأزرق إلى عمل فبرئت منها لأنّها رأت فيها خروجا عن الدّين بتحميل النصوص القرآنية ما لا تتحمّل من التأويل[55] .

وعلى هذا الأساس فهم جابر بن زيد وعبد الله بن إباض الخروج بأنه

---

(50) ما لم نعثر على نصّ للأزارقة أي من إنتاجهم الخاص يبقى في أحكامنا لهم أو عليهم نظر ، ونحن نعلم مثلا أن رسالة عبد الله بن إباض تسكت عنها في ما نعلم جميع كتب التاريخ عدا ورودها في المصادر الإباضية ، رغم أن هذه المصادر تتحدث عن عبد الله بن إباض ، ولعل الأمر كذلك بالنسبة إلى نافع ابن الأزرق وإن كانت كتب التاريخ تورد له عدّة مراسلات وخطب لكن ماذا تنتخب من هذا التّراث ؟ .

(51) الاستعراض : قتل كل المخالفين على أساس أنهم مشركون.

(52) الهجرة : أن تتحول إلى معسكرهم .

(53) القعود : وصمة رمى به الأزارقة الإباضية لتخليهم عن الخروج .

(54) ودليلهم على ذلك قوله تعالى : ﴿وإن أطعتموهم إنّكم لمشركون﴾ (6. الأنعام . 121)

(55) ر : البرادي : الجواهر : 155 ـ 156

مروق من الدّين ، وهذا عبد الله بن إباض يقول في رسالته إلى عبد الملك : «إنّا برآء إلى الله من ابن الأزرق وصنيعه وأتباعه ، لقد كان حين خرج على الإسلام في ما ظهر لنا ، ولكنّه أحدث وارتدّ وكفر بعد إسلامه فنبرأ إلى الله منهم»[56] .

وبهذا المفهوم تستعمل المصادر الإباضية حديث المروق من الدّين .

وعلى هذا الأساس نفهم لماذا يرفض الإباضية تسميتهم بالخوارج رفضا باتّا لأنهم يعتبرون أن الخوارج هم المارقة من الدّين .

وإن استعملت بعض المصادر القديمة كلمة خوارج وهي تعني جماعة المسلمين فإنها كانت تميّز بين الخوارج وتعتبرها مرادفة للشّراء[57] وبين خوارج الجور .

وأن تكون الكلمة مرادفة للشّراء أي اعتزال الحكم الجائر على ألّا يقاتلوا إلّا من قاتلهم على طريقة أبي بلال مرداس بن حدير[58] .

بينما خوارج الجور تعني المروق من الدين ، والناظر في نصوص الإباضية

---

(56) نفس المصدر : 165

(57) الشراء : هو مسلك من مسالك الدين عند الإباضية وهي أربعة :
الظهور : الإمامة للإباضية شورى بينهم .
الدفاع : تعيين إمام في حالة محاربة العدو وتنتهي إمامته بانتهاء الحرب .
الشّراء : من شروطه أن يجتمع أربعون من المخلصين فيبيعون أنفسهم في سبيل الله وهدفهم معسكر السّلطان ولا يقاتلون إلّا من قاتلهم .
الكتمان : تكوين نظام داخلي للإباضية .
ر . عمرو بن جميع : مقدمة التوحيد ط 2 1392 / 1973. ص 69 .

(58) قال أبو بلال : «... فإني لا أجرّد سيفا ولا أخيف أحدا ولا أقاتل إلّا من قاتلني» كما قال أيضا : «أريد أن أهرب بديني وأديان أصحابي من أحكام هؤلاء الجورة» ر : المبرد: الكامل 2 / 183 .

المتعارفة مثل خطبتي أبي حمزة الشّاري[59] في مكّة والمدينة وفي سيرتهم العملية عندما تحمّلوا أعباء الإمامة يتبيّن أنهم يرأون من الخوارج بهذا المفهوم قولا وعملا ويعتبرون أعمالهم من الضّلالات والبدع .

وهذا أبو الخطاب عبد الأعلى المعافري (140ـ 144 / 757 ـ 761) يتولى محاربة الصّفرية في القيروان عندما استنجد به أهلها[60] .

فالفارق واضح حينئذ بين «أهل الدّعوة» وهي التسمية التي غلبت على من عرفوا في ما بعد بالإباضية وبين الخوارج بالمفهوم الذي بيّنه الإباضية .

فإن كان هؤلاء يعتبرون دار المخالفين دار شرك ويقولون بالاستعراض والخروج وتحريم القعود فإن أهل الدعوة يعتبرون دار المخالفين دار توحيد عدا معسكر السلطان فإنه دار حرب لا دار شرك[61] .

---

(59) **أبو حمزة المختار بن عوف** (ت 130 / 748) : المختار بن عوف بن سليمان بن مالك الازدي السليمي البصري . ثائر . من الخطباء القادة،ولد بعُمان . إباضي . أرسله أبو عبيدة مسلم ابن أبي كريمة وبلج بن عقبة نجدة لعبد الله بن يحيى (طالب الحق) . وتوجه أبو حمزة من اليمن يريد الشام لقتال مروان بن محمد وتبعه جميع أهلها ، ومرّ بالمدينة فقاتله أهلها في قديد «فقاتلهم ودخلها عنوة ثم تابع زحفه نحو الشام ، وقد ألقى خطبة بمكة وأخرى بالمدينة ما تزال كتب الأدب تنوه بقيمتهما البلاغية .
فوجّه مروان بن محمد إليهم جيشا بقيادة عبد الملك بن محمد بن عطية السعدي وانتهت المعركة بمقتل أبي حمزة 130 / 748 ر : الدرجيني : الطبقات 2 / 258 ـ 267 وقد أورد الخطبتين ص 266 و267 .
ر : الشماخي : السير ص 98 ـ 101 ، ر : الزركلي : الاعلام 8 / 71 .
ملاحظة : يعرفه الإباضية بأبي حمزة الشّاري أو الإباضي ولا يستعملون الخارجي .

(60) ر. الشماخي : السير ص 126 ـ 127 وأبو الخطّاب هو أحد حملة العلم إلى المغرب وهو من أصل يمني .

(61) انظر ما يلي ص 506

ولا يقولون بالاستعراض ولا يستحلّون من المحاربين إلّا دماءهم ، ولا سبي ولا غنيمة على طريقة علي بن أبي طالب مع طلحة والزبير .

كما يقولون ألّا هجرة بعد الفتح ويقررون مبدأ القعود عن الثورة وسموا ذلك مسلك الكتمان حيث لا يجيزون الخروج إلّا إذا صار عددهم نصف عدد العدو ، وكذا العدّة والطّاقة .

فثبت حينئذ أن التسميات التي اختارها هؤلاء الناس لأنفسهم منذ تاريخهم المبكر هي «المحكّمة» «المسلمون» «جماعة المسلمين» «أهل الدعوة» كذلك انضافت في ما بعد «أهل الحق» و«أهل الاستقامة» .

كما قبلوا على ما يبدو التّسمية التي أسندت إليهم وعرفوا بها عند كتاب المقالات من القرن الرابع هجري وهي «الاباضية» ويبدو أنّها لم تظهر لأوّل مرة إلّا في عقيدة من عقائدهم معروفة بالدّينونة الصّافية لعمروس ابن فتح (896/283)(61 مكرر) .

إلّا أن كلمة «أهل الاستقامة» و«أهل الدّعوة» بقيتا مسعملتين مع «الاباضية» وان غلبت في العهود الأخيرة كلمة الاباضية . (مع غلبة تسمية أخرى تختلف بين إباضية المشرق وإباضية المغرب وهي «الوهبية» .

وإن رأى إباضية المشرق أنها نسبة إلى الإمام عبد الله بن وهب الرّاسبي فإن إباضية المغرب يرون أنها نسبة إلى الإمام عبد الوهاب بن رستم (171 ــ 787/211 ــ 826)[62] إثر التصدّع الذي طرأ في صفوف الإباضية من قبل من أنكروا إمامة الإمام عبد الوهاب .

(61 مكرر) : النامي : الاطروحة 2 / 43 . كوبرلي:الاطروحة 11 ــ 38 .

(62) **عبد الوهاب بن عبد الرحمان بن رستم (171 ــ 211 / 787 ــ 826).**
ثاني أئمة بني رستم أخذ العلم عن أبيه . وتنوه المصادر بغزارة علمه ورجاحة عقله . وقد سلك والده مسلك عمر بن الخطاب فجعل الإمامة شورى بين سبعة ممن رأى فيهم الصلاح . ورغم ذلك أنكر إمامته يزيد بن فندين أحد =

ولم يتأفّف الإباضية في ما نعلم من نسبتهم إلى عبد الله بن إباض لأنّه أحد أئمتهم وإن اعتبروها مجرد تسمية للتمييز وإلا فهم متمسكون بتسميتهم الأولى : «جماعة المسلمين» وهي المحببّة لديهم مع «أهل الدعوة» .

وإن تعجّب بعضهم[63] من تأفّف الإباضية من حشرهم في زمرة الخوارج وحاول أن يلطّف من الحدّة الواردة في كتب الملل والنحل وفي كتب المحدثين على الخوارج عامة[64] ويسعى آخر[65] إلى أن يمسح السّبة بإبراز مزايا الخوارج واعتبارهم أنصار الإمام علي فإن هذا لا يحوّل من الواقع شيئا فإن الإباضية قاسوا من هذه النسبة من إخوانهم المسلمين آلاماً كثيرة وسنركز خاصة على ما جاء في نصوص القرون المقررة .

ولنذكر بعضا من هذه الآلام في ما يلي :

ـ إخراج سحنون (160 ـ 776/240 ـ 854) إياهم مع جملة من أخرج من جامع عقبة عندما طهّر ـ حسب رأيه ـ هذا الجامع من أهل

= الأعضاء المختارين للشورى وخلف بن السّمح عامله بطرابلس لكنه استطاع بحكمته إخماد هاتين الثورتين واستقر الأمر له طيلة أربعين سنة عرفت فيها الإمامة ازدهارا ملحوظا . ر : ابن الصغير : تاريخ الدولة الرستمية بتاهرت ص 9 ـ 15 نشر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية تونس 1976 . ر : سليمان ابن عبدالله الباروني : الأزهار الرياضية 166/2. المطبعة البارونية القاهرة د . ت ر. الزركلي : الاعلام 4 / 333 ـ 334 .

(63) عمار الطالبي : آراء الخوارج الكلامية. ط الجزائر 1398 / 1978 1 / 205.

(64) ويقول 1 / 207 : «وليس هذا دفاعا عن الخوارج» نفس المصدر السابق 1 / 205 .

(65) سليمان بن يوسف : الخوارج أنصار الإمام علي . دار الشعب قسنطينة الجزائر 1403 / 1983 .

الأهواء والبدع[66] ولعلهم لو لم يكونوا تحت هذا العنوان لبقوا ، وإن كان قرار الإمام صارما فلا حياة إلا لمذهب مالك (93 — 712/179 — 795)[67] .

— واقعة مانو (896/283)[68] التي لم يبق فيها من علماء الإباضية إلّا اثنان بعد أن كانوا أربعمائة ، والتي تقرّب فيها إبراهيم الثاني الاغلبي (261 — 874/289 — 901) أحسن قربى إلى الله عندما ثبت لديه كفرهم[69] .

— حملة المعز بن باديس (406 — 1015/453 — 1061) على جربة (431 — 1039)[70] .

---

(66) كان أول من شرّد أهل الأهواء من المسجد الجامع ، وكانوا فيه حلقا للصفرية والإباضية مظهرين لزيغهم . أبو العرب القيرواني (333 / 944) : طبقات علماء افريقية وتونس. الدار التونسية للنشر 1968 ص 184 . ولزيادة التفصيل عن سحنون (160 — 240 / 771 — 854) ر. نفس المصدر ص 184 — 187 مع التعليق 1 ص 184 .

(67) بماذا قابل الإمام عبد الرحمان بن رستم (160 — 168 / 776 — 784) هذا الانغلاق ؟ لقد قابله بالتّسامح المطلق حيث مكّن جميع الفرق من التعايش في جامع تاهرت ر : ابن الصغير المالكي : تاريخ الدولة الرستمية ص 10. وعن مالك ر. الزركلي : الاعلام 6 / 126 .

(68) مانو : موقع بين شط الفجاج وخليج السرت الصغير ، جنوب قابس ، قرب مارث أو مارث نفسها. (مارتا الرومانية) ر : محمد حسن تحقيق السير. م 559/3 .

(69) ر : الشماخي : السير 268 ر. محمد الطالبي : الإمارة الأغلبية. ط باريس 1966. 301 — 302 . وعن ابراهيم : ر. ح حسني عبد الوهاب : خلاصة تاريخ تونس ، الدار التونسية للنشر. 1968 ص 67 .

(70) ر. الجعبيري : نظام العزابة : 296 وبه جميع الإحالات ، وعن المعز. ر. ح . ح عبد الوهاب : خلاصة تاريخ تونس : 109 .

ـــ إزالة الإباضية من منطقة قصطيلية (الجريد) : فنزل عسكر لصنهاجة على قلعة بني درجين أرسله المعز بن باديس فحاصرها حصارا شديدا وذلك سنة (1048/440) فلما اشتد عليهم الحصار ولا منجد لهم خرجوا عليهم خروج رجل واحد يقاتلون حتى قتلوا عن آخرهم واستبيح ما في القلعة وهدمت وأحرقت .[71]

ـــ تخريب يحي بن إسحاق الميورقي (ت 1236/633) لسدراته ووارجلان سنة 726 / 1326 ، وإن كانت حملته أوسع من الهجوم على الإباضية يقول الدرجيني في ذلك : «فلما كانت سنة ست وعشرين أو سبع وعشرين دخلها يحيى بن إسحاق الميورقي المتلثّم ، فهدم كل ما دار عليه سورها إلى المسجد وعادت وارجلان كأن لم تغن بالأمس»[72] .

ـــ هجوم درغوث باشا على جربة سنة 1553/960 «فهاجمهم درغوث باشا ودخل الجزيرة ونزل على الساحل القبلي واجتمع أهل الجزيرة وقاتلوا قتالا شديدا وترادفت العربان مع درغوث باشا فانهزم أهل الجزيرة واستشهد منهم ألف ومائتا شهيد[73] ثم بعد حين أعدم شيخها داود التلاتي (1560/967) .

---

(71) ر. الدرجيني : الطبقات 2 / 284 ، ر. الشماخي : السير 466 ـــ 467.
ر. صالح باجية : الإباضية بالجريد . دار بوسلامة ، تونس 1396 / 1976 ص 147 ـــ 151 . «وعمدوا إلى المسجد الكبير من مساجد الوهبية وغسلوه بمياه كثيرة ... يعتقدون أن ذلك لتطهير المسجد» .

(72) الدرجيني : الطبقات 2 / 494
وعن الميورقي ر. الزركلي الاعلام 9 / 164 .

(73) محمد أبو راس : مؤنس الأحبة في أخبار جربة . تحقيق محمد المرزوقي. المطبعة الرسمية.تونس 1960 ص 113
ر. ترجمة التلاتي في ما يلي 96، وعن درغوث باشا ر. ح ح عبد الوهاب خلاصة تاريخ تونس ص 154 .

هذا شيء ممّا نال الإباضية من الضّير نتيجة نسبتهم إلى الخوارج .

كما أنّنا مهما نوّهنا بالخوارج لضم الإباضية إليهم فلن نقلب وجه التاريخ ونمسح ما فعل .

أما من حيث التآليف الدّفاعية في باب العقيدة فما تزال تبرأ من الانتساب إلى الخوارج منذ كتب أهل الدّعوة في العقيدة وقد كتبوا كثيرا في هذا الباب .

فهذا جابر بن زيد كان يأتي الخوارج فيقول لهم : «أليس قد حرّم الله دماء المسلمين بدين فيقولون نعم . وحرّم الله البراءة منهم بدين ، فيقولون نعم . فيقول : أو ليس قد أحلّ الله دماء أهل الحرب بدين بعد تحريمها بدين ؟ فيقولون بلى . فيقول وحرّم الله ولايتهم بدين بعد الأمر بها بدين . فيقولون نعم . فيقول هل أحل ما بعد هذا بدين فيسكتون»[74] .

وهذا عبد الله بن إباض يبرأ من الأزارقة[75] ويقول الشماخي : «وله مناظرات مع الخوارج وغيرهم .»[76]

كما ينسب إليه الأزكوي ما يلي : «والبراءة ممّن زعم أنّ كل دار يحكم فيها بغير ما أنزل الله لا يعذر أحد بالمقام فيها حتى يهاجروا ، وأنّ الميت والقاتل والزاني والسارق وصاحب الموبقات في دار هجرتهم مسلمون ، وأنّ لهم الثواب عند الله ، وأنّ دار الهجرة ليس فيها منافق ولا فاسق وأن ليس فيها ما كان في دار رسول الله صلى الله عليه وسلم مع إنكارهم جلد شارب الخمر وهم يجلدون من أخطأ محبّتهم وهم الأزارقة وأصناف الخوارج».[77]

---

(74) الشماخي : السير ص 76

(75) انظر ما سبق 52 تعليق 48

(76) الشماخي : السير 77

(77) كوبرلي : الاطروحة . آخر المجلد الثالث ص 21 . ونوافق صاحب البحث على أن نصّ العقيدة يصعب أن يكون من تأليف عبدالله بن إباض ، وإن كنّا لا نستبعد وجود نواة لها زمن عبد الله بن إباض ، والنص مستوحى من مراسلاته مع عبد الملك بن مروان . سرحان بن سعيد الازكوي : كشف الغمة ص 21

وهذا عمروس بن فتح الملوشائي يقول : «وقالت الصّفرية بتشريك أهل الكبائر من أهل التّوحيد ، واستحلّوا سبي ذراريهم وغنيمة أموالهم .[78]

وهذا أبو زكريا يحيى الجنّاوني (ق 5 و6/ ق 11 و12) [79] يقول :

«وليس منّا من قال إنّ الهجرة باقية بعد فتح مكّة ، وليس منّا من قال كلّ من يحلّ دمه يحلّ ماله»[80] .

وهذا تبغورين بن عيسى الملشوطي (12/6) يقول في الصّفرية : «ولو كانوا (البغاة) مشركين كما قالت الصّفرية : «إنّ كل من أصاب ذنبا مشرك يحلّ سبيه» لحلّ منهم السّبي والغنيمة كما قالوا وزعموا»[81] .

ويقول أبو يعقوب يوسف بن ابراهيم الوارجلاني (12/6) : «وزلّة الخوارج نافع بن الأزرق وذويه حين تأوّلوا قول الله تعالى : ﴿وإن أطعتموهم إنّكم لمشركون﴾ (6 الأنعام 121) فأثبتوا الشّرك لأهل التّوحيد حين أتوا من المعاصي ما أتوا ولو أصغرها»[82] .

ويقول أبو عمار عبد الكافي (12/6) : «وقالت الصفرية إنّ كبائرهم (أهل الملّة) كفر شرك ، وأسماءهم كفار مشركون محاربون كأهل حرب النبي ﷺ تسفك دماؤهم ، وتسبى ذراريهم وتغنم أموالهم ،وهم مع ذلك

---

(78) عمروس بن فتح : الدّينونة الصافية . ص 5 . خ بالمكتبة البارونية . وللتعرف على عمروس ومن سيذكر من علماء الإباضية انظر ما يلي : الفصل الثاني .

(79) انظر ما يلي :

(80) أبو زكريا يحيى الجنّاوني : عقيدة نفوسة . ر. كوبرلي : الأطروحة . آخر المجلد الثالث :. 13

(81) تبغورين بن عيسى الملشوطي : أصول الدين . حققه النامي : 43 .

(82) أبو يعقوب الوارجلاني : الدليل والبرهان ط 1. البارونية 1 / 15 . (ويعد الإباضية فرقة مستقلة) .

قد تورث أموالهم ، وتنكح نساؤهم ، وتؤكل ذبائحهم ، ويحجّ معهم ، ويصلّى معهم ، فقسمت الأزارقة واختارت فأخذوا ما أحبّوا وتركوا ما كرهوا»[83] .

وجاء في آخر ردّه عليهم ما يلي : «وممّا يؤثر عن النبيّ ﷺ أنّه قال : «لا هجرة بعد فتح مكّة» وقد أتى النّاس على منازلهم بعد فتح مكة وغيرها من البلدان ، فلم يضيّق على أحد منهم في اللّحوق به ﷺ»[84] [85].

وهذا إسماعيل الجيطالي (1349/750) يقول : «ومن النّاس من ضلّوا من قبل فرز ما بينهما (كبائر الشّرك وكبائر النّفاق) [86]، فزعمت الأزارقة أنّ المعاصي كلّها كبائر شرك وكفر واستدلوا بقوله تعالى﴿ ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالا مبينا﴾33 الأحزاب 36) وفي أمثاله من القرآن . وقالت النّجدية منهم : الكبائر كلّها شرك وأمّا الصّغائر فلا»[87] .

وهذا أبو القاسم البرادي (15/9) يبيّن أنّ الإباضية ليسوا من الخوارج فيقول : «والمؤمن عند الخوارج هو المصوّب لرأيهم ، المهاجر *إلى* معسكرهم ، المعتقد اعتقادهم ، فهذا عندهم مؤمن مسلم وإن ترك الصلاة وشرب الخمر وزنا وسرق» وقال قبل ذلك : «والمؤمن عندنا (الإباضية) في أحكام الآخرة هو الموفّي بجميع الدين ، وفي أحكام الدنيا هو المقرّ»[88] .

---

(83) أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 116

(84) البخاري : صيد 10 ، جهاد 1 ، 27 . 194 ، مناقب الأنصار 45 . مغازي 53 مسلم : امارة 86 . الترمذي : سير 33 . النسائي : بيعة 15 . ابن ماجة : كفارات 12 , الدارمي : سير 69 . احمد 1 / 226 ، 2 / 215 . 3 / 22. ونسنك : المعجم : 7 / 67

(85) أبو عمار عبد الكافي . 2 / 123 .

(86) انظر ما يلي 519 و520

(87) الجيطالي : قواعد الإسلام ، تحقيق عبد الرحمان بكلي ط 1 المطبعة العربية غرداية 1977 . 1 / 37

(88) أبو القاسم البرادي : رسالة الحقائق ط ضمن مجموعة رسائل د.ت ص 45

أما القرون الثلاثة التي تعنينا فقد جاءت فيها صيغة البراءة من الخوارج قائمة على منهجين :

المنهج الأوّل : منهج مجرّد خلال بعض النّصوص عند التّعرض لبعض مسائل الخلاف ، مثل قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، أو قضية الأسماء والأحكام[89] .

وهذا واضح في قول المحشّى (17/11) : «وسمّوا صفرية لاتّباعهم عبد الله بن الصّفار ، وقيل لأنّهم خرجوا من دين الله ...[90]

وقوله «قالت الصفرية[91] من أتى بالقول وضيّع العمل فهو مشرك» .

وقوله «النّجدية[92] من الخوارج[93] فزعموا أنّ الناس لا يحتاجون إلى إمام وإنما عليهم أن يقيموا كتاب الله في ما بينهم .

---

(89) انظر ما يلي ... إشارة إلى أنّ الأحكام الشرعية ناتجة عن تحديد الأسماء فاذا قلت إن الكفر يعني الشرك فكلما أطلقت الكلمة نتج عنها معاملة المشرك .

(90) المحشي.: حاشية على كتاب الوضع ص 54 . انظر التّعليق الموالي .

(91) يقول الاشعري : «ومن الخوارج الصّفرية أصحاب زياد بن الأصفر «المقالات : 1 / 184 . وكذلك البغدادي : الفرق بين الفرق ص 70 ، بينما يذكر الملطي أنّهم سموا بعبيد بن الأصفر . التنبيه والرد ص 178 . ويعلق المحقق : «سموا بمهلّب ابن أبي صفرة ، والجمهور على أنهم سموا بزياد بن الأصفر ، وقد خالف المؤلف الجمهور» ص 178 ، تعليق 1 . ويرى الاسفراييني (471 / 1078) أنهم أتباع زياد بن الأصفر . «التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكين» . تحقيق كمال يوسف الحوت ط . بيروت 1403 / 1983 : ص 53 . وقد ورد ذكر عبد الله بن الصّفار عند الطّبري : تاريخ الملوك 4 / 359 .

(92) نفس المصدر ص 55

(93) النّجدية . انظر . الأشعري : مقالات الاسلاميين 1 / 174

وليس ذلك بشيء لأنّه يدعو إلى السّيّئة في دين الله والتّعطيل لحدود الله وتضييع الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر وقد أمر الله عزّ وجلّ أن يؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر وأن تقام حدوده على ما بيّنها في كتابه»[94] .

ثم يستشهد بنصّ طويل تحليلي من كتاب الموجز في وجوب الإمامة .

وقد سلك هذا المسلك يوسف المصعبي أيضا حيث يقول : «والصّفرية من الخوارج كما نبَّه إلى ذلك أبو عمرو عثمان بن خليفة في رسالته الموضوعة لبيان الفرق»[95] .

ويقول أيضا : «عمل الخوارج يعكس هذه القاعدة الفقهية : «كلّ مال يورث حرام غنيمته ، وكل مال يغنم حرام ميراثه»[96] .

ومثله عمر أبوستة إذ يقول : «والمارقة من الأزارقة والنجدية والصفرية القائلين بأنّ الإيمان كلّه توحيد والمعصية كلّها شرك ، واستحلوا دماء المسلمين وأموالهم بفعل المعصية بعد قول رسول الله ﷺ : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ،واني رسول الله ، وانه بعثني بالحق والبعث بعد الموت ، فإذا قالوها فقد حقنوا منّي دماءهم وأموالهم وسبي ذراريهم إلّا بحقها . قيل وما حقها يا رسول الله ؟ قال : زنا بعد إحصان ، وارتداد بعد إيمان ، وقتل النّفس ظلما وعدوانا»[97] .

---

(94) المحشي : حاشية على كتاب الوضع ص 79

(95) يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين . ص 59 . وللتعريف بالمصعبي انظر ما يلي 141

(96) نفس المصدر والصفحة .

(97) البخاري : ايمان 32 — 36 . مسلم : ايمان 28.17 . صلاة 28 . زكاة 1 . اعتصام 2 . 28 . أبو داود : جهاد 95 . الترمذي : تفسير سورة الغاشية. النسائي : زكاة 3. ابن ماجة : فتن 1 — 3 . الدارمي : سير 10 . أحمد بن حنبل 4 / 8 . ونسنك : المعجم المفهرس 1 / 99

وقال جابر بن زيد : أزيد رابعة من كتاب الله وهي قتل الفئة الباغية حتى تفيء إلى أمر الله»[98]

«ومع هذا يستحلّون من مرتكب الكبيرة المناكحة والموارثة وأكل الذّبيحة»[99] .

فواضح من خلال هذا المنهج أنّ القضية لم تنس مع بعد الزمن ، ونصوص العقائد ملحة على التّمييز بين الإباضية وبين الخوارج وتكتفي غالبا بالاستشهاد بنصوص السلف من أمثال أبي يعقوب أو السّوفي دون أن ترجع إلى القضية من جذورها .

وهذا يختلف عن المنهج الثاني اختلافا جوهريا وهو منهج الرّدود .

المنهج الثاني : عرفت مناطق الإباضية في هذه المرحلة تقلّصا واضحا إلى أن انحصرت في جبل نفوسة وجربة ووارجلان ووادي ميزاب .

وعايشهم في مناطقهم أتباع المذاهب الأخرى خاصّة منهم المالكية وظلوا ينبزونهم بالخارجية في قوالب متعددة أهمّها :

1 ـــ التّكفير والبعد عن السنة .

2 ـــ الحقّ مع الأكثرية .

3 ـــ بغض الصحابة .

4 ـــ ردّ شهادتهم لدى القضاة ، ومنعهم من التجارة أحيانا .

5 ـــ الفرقة الناجية هي المذاهب الأربعة .

---

(98) أبو عمرو السوفي : كتاب السؤالات خ مكتبة بوشداخ فاتو ص 56 . أضيف النّص لاتمام المعنى

(99) عمر أبو ستة : المجموع المعوّل لما عليه السلف الأول. خ المكتبة البارونية، الحشان جربة ص 38 .

وسلكوا في هذا مسالك شتى أبرزها كتابة رسائل هجومية منسوبة إلى أصحابها مثل رسالة صولة الغدامسي والبهلولي[100] وبعض علماء طرابلس أو رسائل خفية الاسم تلقى في مساجد الإباضية في وارجلان والجزائر ، فاندفع الإباضية بحماس للرّدّ على هذه التّهم التي ما كان يمكن أن تكون لولا حشرهم في زمرة الخوارج .

1 ـ التكفير والبعد عن السّنة :

يقول الشماخي (16/10) : قولك : « ومن المعلوم الذي عليه رسول الله ﷺ وأصحابه هو ما عليه أهل السنة والجماعة » .

أقول : ما ادّعيت لنفسك تدّعيه لنفسها كل فرقة ، وهذا فصل أتعب الأوّلين والآخرين وعليك أن تبيّن أهل السّنة ...

اعْلم أنّ المعتزلة تقول نحن أهل العدل والتوحيد ، والحق معنا ، ونحن على ما عليه الصحابة بل على ما كان عليه أفضل الأمة بعد الشيخين أعني أمير المؤمنين عليا وعنه أخذوا وهو باب مدينة العلم الرّاسخ الذي لا يصله أحد .

وأهل الشّام من المرجئة يرون أنّهم التّابعون لما عليه أصحاب رسول الله ﷺ وأنّ غيرهم اجتمع على قتل الإمام المظلوم .

والشّيعة يقولون ، الحق في أهل بيت رسول الله ﷺ، وإنّ الأمة ظلموهم ، وتمسّكنا بهداهم ورفضوهم واعتصمنا بهم .

وأهل التّحكيم يرون أن الأمّة مالت إلى الدّنيا بين ظالم ، وناكث ، وباع

---

(100) وصولة الغدامسي والبهلولي لم نتمكن من العثور على تعريف بهما .

ومحكّم الرّجال في دين الله وترك حكم الله في قوله : ﴿فقاتلوا التي تبغي﴾[101] وإنّهم فقهاء الأمّة وكبراء الصّحابة وأهل التّقى :

والقعدة ــ أعني من قعد عن الفتنة ــ يقولون إنّ النّاس تورّطوا في الفتنة وسلمنا بعد قوله عليه السلام : «لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض»[102] .

ولكن نسأل الله أن يقودنا إلى خير الأعمال ما يكون سببا لنجاتنا من النار»[103] .

وفي لهجة دفاعية متحمّسة تبيّن هذه المصادر أن تسمية أهل السنة والجماعة تسمية فضفاضة إذ تجد من الاختلاف في العقائد بين من يضمّهم لواؤها في كثير من الحالات أكثر ممّا تجده من خلاف مع فرق أخرى لا يضمّها هذا اللّواء .

وهذا ردّ الشماخي : « قولك : « وأهل السنة كلّهم متفقون على واحد» .

أقول : ذلك يأباه من أخبرتك عنهم به بل يعدّونهم فرقا كثيرة» .[104]

---

(101) جزء من قوله تعالى : ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله ، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا ، إن الله يحب المقسطين﴾ (49 الحجرات 9)

(102) خطبة حجة الوداع . ر. مسلم : ايمان 118 ــ 120 . قيامة 29 . بخاري : علم 43 . أضاحي 5 . أبو داود . سنة 15 . الترمذي : فتن 28 . الدارمي مناسك 76 . أحمد 2 / 85 ... ونسنك المعجم المفهرس 2 / 221 .

(103) الشماخي : الرد على صولة الغدامسي خ بالبارونية الحشان جربة : 46 ــ 47

(104) نفس المصدر : 53

ويكفي أن نذكر بإحراق كتب الغزالي[105] لأنه اعتبر أنّ الحقّ ليس مقصورا على الأشعري . وتفسير مالك للدّاء العضال كما نقله ابن حبيب : «ذلك أبو حنيفة[106] ضلّل الناس بوجهين الإرجاء ونقض السنن بالرّأي فهو عندنا أشأم مولود في الإسلام ضلّ به خلق كثير وهم متمادون في الضلال بما شرع لهم إلى يوم القيامة»[107] .

ومدار هذه الرّدود مع ما فيها من الاعتزاز والتّحدّي الممزوج بالرّفق أحيانا على ما يلي :

ـ ليس الحقّ مقصورا على واحد منهم (يقصد المذاهب) ولا في جميعهم بل الحق ما وافق الكتاب والسنة والإجماع .

ـ وآراء الإباضية لم تخرج في يوم من الأيام عن هذه الأصول فهم أبعد الناس عن الكفر ، مذهبهم سنّي لا محالة وإن لم يحشرهم الناس في ظلال أهل السّنة .

كما أنّ حشر الإباضية في زمرة الخوارج جعل التّهم تسلّط عليهم اعتمادا على أنّ :

2 ـ الحق مع الأكثرية وأن الفرقة الناجية هم المذاهب الأربعة :

فهذا أبو عبد الله الصّدغياني يرد على أنّ الكثرة ليست دليلا على الحقّ :

---

(105) الغزالي (450 ـ 505 / 1058 ـ 1111) ر. الزركلي : الاعلام 7 / 247 ـ 248 .

(106) أبو حنيفة (80 ـ 150 / 699 ـ 767) ر. الزركلي : الاعلام : 9 / 4 ـ 5

(107) الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 49

«وتستظلّ ببني العباس وبني أمية[108] شرّاب الخمور ، ومظهري الفجور بغاة ، قطاع الطّرق ، وهم الأشعرية كلّهم يدانون بكم وتنتصرون بهم ... وقد كان نوح عليه السلام لبث في قومه ألف سنة إلاّ خمسين عاما فنجا في السّفينة وحده ومعه ثلاثة من بنيه ونساؤهم ... وتبع فرعون موسى بأربعين ألف ألف ، فلمّا خرجوا من البحر بعدما غرق فرعون ﴿قالوا يا موسى اجعل لنا إلٰها كما لهم آلهة﴾ (7 الأعراف 138) ثم عبدوا العجل ثم قالوا لموسى : ﴿فاذهب أنت وربك فقاتلا إنّا ها هنا قاعدون قال رب إنّي لا أملك إلاّ نفسي وأخي فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين﴾ (5. المائدة 24 و25) فسمّاهم الله فاسقين ... وقال ﴿لا يستوي الخبيث والطّيب ولو أعجبك كثرة الخبيث﴾ (5. المائدة 100)[109]. فالكثرة حينئذ بصريح القرآن ليست دليلا على الحق .

«كما أنّ قتلهم وهجرتهم تجعلهم ضمن القليل الذين جعلهم الله حُجّة على العباد ﴿وقليل من عبادي الشكور﴾ (34. سبأ 13) ﴿وقليل ما هم﴾ (38. صٓ 24) .

وقلت : تفرقوا (الإباضية) في البلدان بعضهم بعمان وبعضهم في المغرب . ولقد هاجر إبراهيم وحده ولوط . وخرج رسول الله ﷺ إلى المدينة فارّا من قومه وهؤلاء جعلهم الله حجّة في الدّنيا بعضهم بالمشرق

---

(108) ويذكر في الرسالة أيضاً لعنهم لعلي : «وقد كان معاوية يلعن عليا على المنابر أربعين سنة ، وهذا مشهور والتكذيب فيه بهتان ، وكيف تتولّون عدوّ وليكم وقد قال النبي ﷺ : « من قال لأخيه كافر. فقد باء أحدهما بالكفر والبادي أظلم» . البخاري أدب 73 . مسلم ايمان 111. احمد بن حنبل 2 / 18 . ر. ونسنك.المعجم المفهرس لالفاظ الحديث 6 / 41 . أبو عبد الله الصدغياني : رسالة إلى أهل وارجلان . خ المكتبة البارونية . الحشان . جربة 17 .

(109) أبو عبدالله الصدغياني . رسالة إلى أهل وارجلان : 15

وبعضهم بالمغرب لئلا يكون للناس على الله حجة بعد قيام البراهين السّاطعة والحجج القاطعة .»[110] .

وعلى هذا الأساس يقلب الصّدغياني الحجة فتصير الكثرة سبّة والقلّة مدحة .

ويندرج ضمن هذا السّياق اعتبار الإباضية من فرق الخوارج الضّالة عدم انضوائها تحت لواء «المذاهب الأربعة» وفي ذلك يقول أبو مهدي : «وأمّا قول من قال : المذاهب أربعة فذلك قول ليس له مستند ولا برهان إذ لم تذكر الأربعة في القرآن ولا نصّ عليها صاحب الشرع والبيان بل قال : «ستفترق»[111] ولم يقع الإجماع من الصحابة على الأربعة ... وإنما حدثت المذاهب الأربعة في القرن الثاني هـ / الثامن م ، فالنبي ﷺ ذكر واحدة ناجية وأنتم تدّعون أربعا المالكية والشافعية والحنفية والحنبلية ، فقد خالف قولكم أصلكم»[112] .

ويورد التعاريتي لمحمد بن عبد العظيم المكي الحنفي : «اعلم أنّه لم يكلف الله أحدا من عباده أن يكون حنفيا أو مالكيا أو شافعيا أو حنبليا ، بل أوجب عليهم الإيمان بما بعث به محمدا ﷺ والعمل بشريعته»[113] .
وقال فيها أيضا نقلا عن الجلال السّيوطي في كتاب الرّدّ على من أخلد

---

(110) أبو عبد الله الصّدغياني : رسالة إلى أهل وارجلان : 15 ــ 16 . وهو متقدم عن مرحلتنا وعلى هذا النسق ينسج عيسى ابن ابي القاسم الباروني بتاريخ صفر 1206 / اكتوبر 1791 : الرّسالة الغدامسية ، خ بالمكتبة البارونية الحشان جربة .

(111) انظر ما سبق 33

(112) أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : من جواباته : خ البارونية ، الحشّان جربة 123

(113) سعيد التعاريتي : المسلك المحمود . ط حجرية . تونس 1321 : / 89.

إلى الأرض وجهل أنّ الاجتهاد في كل عصر فرض بعد كلام : «فليعلم أنّ من أخذ بأقوال الشافعي أو أحمد أو أبي حنيفة أو مالك ، ولم يردّ قول من اتبع منهم ومن غيرهم إلى قول غيره ، ولم يعتمد على ما جاء في القرآن أو السنة غير صارف ذلك إلى قول إنسان بعينه ، انه قد خالف إجماع الأمّة كلّها أوّلها عن آخرها بيقين لا شك فيه ، وأنّه لا يجد لنفسه سلفا ولا إنسانا ناصرا له في جميع الأعصار المحمّدية ، وقد اتّبع سبيلا غير سبيل المؤمنين، نعوذ بالله من هذه المنزلة»[114] .

بمثل هذا الدفاع نفهم لماذا تسمّى الإباضية **بأهل الدّعوة** أو **جماعة المسلمين** كما أنّهم لم يقبلوا أن يكون لهم مقام في الحرم المكي كما فعلت المذاهب الأربعة [115]، وهم يعتبرون أنفسهم أهل تقييد لا أهل تقليد ويعتزّون بأنّك لا تجد للإمام الذي نسبوا إليه مسألة فقهية ،ففقههم تبلور شيئا فشيئا ، وإن كان منطلقه جابر بن زيد ، لكن لا تجد في كتب الإباضية هالة تقديس للإمام جابر رغم اعتراف سائر العلماء له بسعة العلم .

وتحسّ أنّ هذه القضايا لا تمسّ الانتساب إلى الخوارج مباشرة لكنك إذا تأمّلت مليّا تدرك أنّها نابعة من ذلك الانتماء .

3 ــ ويتجلى هذا بصفة أوضح في تهمة : **الطّعن في الصّحابة** :

معلوم أنّ لهجة الإباضية الأُوَل كانت حادّة تجاه عثمان في الست سنوات الأخيرة من حكمه ، وكذلك تجاه علي بعد قبوله التحكيم ، أمّا مع معاوية وعمرو بن العاص فحدّث ولا حرج وقاعدتهم في ذلك أنّ الصحابة رغم

---

(114) سعيد ابن تعاريت المسلك المحمود : 89 ، جلال الدين السيوطي : (849 ــ 911 / 1445 ــ 1505) . ر. الزركلي : الاعــلام : 4 / 71 ــ 73

(115) أبو مهدي عيسى بن اسماعيل ، من جواباته : 123

صحبتهم للرسول عليه السلام يمكن أن يصيبوا ، ويمكن أن يخطئوا في اجتهادهم[116] .

إلّا أنّ لهجة الإباضية في هذه القرون قد نقصت حدّتها نسبيا وانهم يحفظون في كتب العقيدة «وندين بتصويب أهل النهروان» وسلكت أحد المسالك المعروفة وهو الولاية[117] .

وهذا ما يقوله يوسف المصعبي : «وكذا ما عليه أصحابه الرّاشدون المهتدون رضي الله عنهم وأخصّهم به العشرة الكرام البررة الذين بايعوه تحت الشجرة وهم أبوبكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمٰن بن عوف وأبو عبيدة بن الجراح رضي الله عنهم أجمعين وجعلنا لآثارهم تابعين وبسننهم مستمسكين غير مبدلين ولا مغيرين إلى أن نلتحق بدار كرامتهم آمنين .

ونعتقد أنّ الكل عدول يهتدى بهم ، ونمسك عمّا شجر بينهم كما يحكى عن السيّد عمر بن عبد العزيز أنّه قال : تلك دماء طهّر الله منها أيدينا فلا نلوّث بها ألسنتنا .

فالله ربّنا ، ومحمد نبينا ، والقرآن إمامنا ، والكعبة قبلتنا ، والصحابة قدوتنا .

وقد وردت آيات وأحاديث في مدحهم خصوصا وعموما وليست رسالتنا موضوعة لبسط الكلام»[118] .

---

(116) ر. البرّادي : الجواهر . رسالة عبد الله بن إباض إلى عبد الملك بن مروان. 158 ــ 164

(117) عمر ابو ستة : المجموع المعول 25

(118) يوسف المصعبي : رسالة إلى أحمد باشا والي طرابلس ، خ البارونية.الحشّان، جربة : 5

وقد عدد هذه النصوص أبو مهدي (16/10) بعد أن قال « قولك : بلغنا عنكم أنكم تبغضون بعض الصحابة فيا سبحان الله كيف نبغض الصحابة مع ورود النصوص في فضائلهم والثّناء عليهم كتابا وسنّة ، يأبى الله ذلك والمسلمون ، بل هم عندنا في الحالة التي ذكرهم الله عليها من العدالة والنّزاهة والطهارة والثّناء والمدحة .

قال الله تعالى : ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾ (3. آل عمران 110) .

وهم بالحالة التي وصفهم بها رسول الله ﷺ إذ قال : «أصحابي كالنّجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[119] .

وغير ذلك من المدح والثناء عليهم .

اللهم زدنا محبتهم واحشرنا في زمرتهم يا أرحم الراحمين[120]» .

ولا تفهم هذه النصوص إلّا بالتذكير بإطارها التاريخي حيث صار الإباضية يعيشون في طور الكتمان والهجومات عليهم عديدة فنحسّ أنهم عدّلوا من موقفهم في هذه القضية دون أن يخلّوا بأصول مذهبهم خاصة إذا أخذت النصوص بالمفهوم العام فلا شك أنّ الإباضية يترضّون على الصّحابة ، ونص أبي مهدي أكثر وضوحا من حيث التعميم وما أخال أبا مهدي لو سئل عن معاوية وعمرو بن العاص خاصة أن تكون إجابته من هذا القبيل .

ولا يخفى أنّ هذه التّهمة وجهت للإباضية من أجل الخارجية ، وقد علمنا أنّها تسمية تمازج فيها المفهوم الدّيني (المروق من الدين) مع المفهوم السّياسي (الخروج عن علي) بالنّسبة إلى غير الإباضية طبعا .

---

(119) لم يرد في معجم ونسنك

(120) أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : من جواباته : 129 ــ 130

4 ــ وقد انبنى على هذه المواقف تهمة عملية وهي رفض شهادة الإباضية في هذه المرحلة في طرابلس ، ومنعهم من التّجارة في البلدان التي يحكمها إسماعيل بن شريف سلطان مراكش (1082 ــ 1671/1139 ــ 1726)[121] .

وهذه فقرات من الرّسالة التي وجهها يوسف المصعبي لأهل طرابلس وعلى رأسهم أحمد باشا .

« وذلك أنه بلغنا أن جماعة من أهل الجزيرة شهدوا في قضية في مجلسهم الشّريف وتنفيذهم الأحكام الشريفة . وأخبركم بعض من يدّعي العلم من الواشين أنّ شهادتهم غير مقبولة ، فدخلت وسوسته لقلوبكم وقلوب أولي الألباب ، فأدهشتهم وحاروا في الجواب لتصوير كلام الواشي في قالب الصّواب ، وعدم اطلاعكم على عقيدة الجماعة في الكتاب .

ولما بلغنا ذلك وجب علينا أن نخبركم بعقيدة الجماعة أوّلا ، ونكافح الواشي وحده ثانيا بسنان اللسان ، وواضح البرهان ﴿ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيى من حيّ عن بيّنة وإن الله لسميع عليم﴾ (8. الأنفال 42) .

فرتبت الرسالة على أصل وفرع وخاتمة :

فالأصل في بيان عقيدتنا التي نحيى عليها وعليها نموت إن شاء الله»[122].

«ولنصرف العنان إلى بيان الفرع الموعود بذكره فأقول وبالله التّوفيق :

«هذا الأصل المتقدّم إنما قصدت به إيضاخ المعتقد لذوي الإنصاف من

---

(121) انظر ما يلي ص 171

(122) يوسف المصعبي : رسالة لاحمد باشا : 1 ــ 2

الإخوان الولاة والقضاة والعلماء ذوي الإحسان دون كل غبيّ متعصّب متعسّف كذّاب سبّاب ...

وأيّ بهتان أعظم من رمي المسلمين بالطّعن فيهم وإدخالهم عموما في جملة من تردّ شهادته من أهل الفسق والضّلال من الفرق الضّالة والمضلّة من الروافض والخوارج ...[123] .

... قال أهل العلم : والغالون هم الخوارج المارقة والصفرية وأشياعهم وغلوّهم هو حكمهم بأنّ جميع المعاصي شرك وجميع العصاة مشركون ، وبنوا على ذلك تحليل دماء المسلمين وأموالهم وسبي ذراريهم ، وكفرّوا بعض الصحابة بذلك رضي الله عنهم إلى غير ذلك من خبائثهم» .

ثم أورد نصوصا غير إباضية في تجويز قبول شهادة المبتدع : «والأصحّ قبولها إن كان ضابطا ورعا ولم تكن بدعته كفرا ولم يكن يدعو إليها» .

فإذا نص هؤلاء الأئمة على جَواز قبول شهادة من ذكر مع ما هم عليه من اعتقادهم فكيف بشهادة من كانت عقيدته ما رأيت وسمعت ...»

ثم أورد نصوصا عديدة تبيّن أن الدّين ليس منحصرا في المذاهب الأربعة .

«قال الغزالي : من زعم أنّ الحقّ مقصور على واحد من النّظار بعينه فهو إلى الكفر أقرب»[124] .

«الخاتمة : أسئلة للواشي في مسائل مختلفة لإبراز عجزه وجهله»[125] .

---

(123) نفس المصدر : 4
(124) يوسف المصعبي : رسالة لأحمد باشا : 9
(125) نفس المصدر : 10 — 14

وفعلا لعبت الرسالة دورها وعادت شهادة الإباضية إلى نصابها في طرابلس.

ويذكر عيسى ابن أبي القاسم الباروني (18/12) ما يوحي بأنّ نفس القضية ــ أي رفض شهادة الإباضية ــ حدثت في تونس .

ولا شكّ أنّ العزابة تصدّوا لهذا الأمر لكن لم نعثر على نص التصدي ونرجّح أن يكون لسعيد الجادوي ، أو يوسف المصعبي اعتمادا على التاريخ الوارد في الوثيقة التي أوردها عيسى الباروني (سنة 1120 ربيع الثاني/جويلية 1708) .

«وبعد فقد اتفق علماء تونس على تجويز شهادة العزّابة في العموم والخصوص لا سيما أهل الصّلاح لأنّ شهادة من أتى بالقول والعمل أبلغ ممّن أتى بالقول وضيّع العمل»[126] .

«... وأنّ القادح فيهم يستتاب من ذلك ، فان تاب وإلاّ قتل شرعا .»

حرّر بتاريخ أشرف الربيعين 1120/جويلية 1708[127] بمحضر الامير حسين باي بن علي (1117 ــ 1705/1147 ــ 1734) .

---

(126) عيسى الباروني : رسالة في الرّدّ على رسالة جاءت من غدامس 13 وعيسى ابن أبي القاسم الباروني (12 / 18) يستنتج من رسالته أنه من علماء (القرن 12 / 18) ، وكذلك نستنتج نفس الملاحظة من حضور أخيه عمرو ابن أبي القاسم الباروني الاجتماع العلمي المنعقد بجامع ليمس بحومة آجيم 1146 / 1733 للنظر في قضية شهادة الشهود . ر. سعيد ابن تعاريت : رسالة في تراجم علماء جربة : ص 106

(127) نفس المصدر ص / 14 ونفس الوثيقة أوردها سعيد التعاريتي : المسلك المحمود : 236 . وعن حسين باي بن علي . ر. ح ح عبد الوهاب : خلاصة تاريخ تونس : 179

إن اتّضح أنّ محور هذه الوشايات يقوم على اعتبار الإباضية من الخوارج وطعنهم في الصحابة فإنّ وشاية أخرى حدّدت الطعن في الشيخين ونتج عنها قرار سلطاني من إسماعيل بن شريف سلطان مراكش (11 ذي الحجة 1082 — 27 رجب 14/1139 افريل 1672 — 30 مارس 1727) يمنع تجار جزيرة جربة من تعاطي التجارة في البلدان التي يحكمها .

وهذه فقرات من الرسالة التي وجّهها سعيد الجادوي (18/12) إلى السّلطان المذكور : «أتى إلى سيادتك نمّام ، ونسب إلينا ما لا ينسب إلى مسلم ... من بغض الشيخين أبي بكر وعمر وغيرهما ... فوالله العظيم ونبيّه الكريم[128] ما هذه إلاّ فرية عظيمة ... وأما نحن فنقول فيهما سيدا أهل الجنة لما ثبت عن النبي ﷺ أنه قال : أبو بكر وعمر سيدا كهول أهل الجنة....»[129] .

ثم يورد عدّة أحاديث ويختم بـ«هذه أحاديث تدلّ على أفضلية الشيخين وإنما أوردناها لنعلم من قال فينا خلاف معتقدنا فيهما»[130] .

ونفهم من هذا الطّعن خطأ القادح بين المحكّمة الذين يرون أنّ المثل الأعلى بعد الرسول ﷺ يتجلّى في أبي بكر وعمر وبين الرّافضة الذين يرون أنهما اغتصبا الخلافة من علي بن أبي طالب .

---

(128) المفروض ألّا يقسم إلا بالله كما جاء في الحديث .

(129) ت . مناقب ، 30 جه : مقدمة 11 . حم 1 / 80 . ونسنك : المعجم 3 / 18 .

(130) سعيد الجادوي : رسالة الى سلطان مراكش . خ مكتبة سالم بن يعقوب . غيزن.جربة . ضمن مجلد : 24 — 26

ومهما يكن من أمر فإنّ المسألة ترتكز عادة على عثمان وبصفة أخص على علي وقد بيّنا كيف أن الردود تأتي عامة عدا رسالة يوسف المصعبي لأحمد باشا .[131] .

وبعد أن استجلينا هذا لا ينبغي أن نغفل عما جاء في هذه الردود من المبالغات ، ولا يخلو أيّ ردّ من المبالغة خاصة إذا كان دفاعا عن العقيدة .

وأبرز نقطة يتجلّى فيها ذلك ما أورده أبو مهدي من أحاديث في الثناء على أهل عمان والعجم والبربر بعنوان فضائل مذهبنا .

«وفضائل مذهبنا ولله الحمد لا تحصى قديما وحديثا ، فلو ذكرنا أكثرها في الكتاب لرأيت العجب العجاب ولكن نذكر لك بعضها . وذلك أن رسول الله ﷺ صدع وبشّر ببعض فضائل أهل مذهبنا على رؤوس الأشهاد فقال : «الصّخرة لأهل عمان بعرفات»[132]، وذلك معروف إلى اليوم ، ولا ينكره إلّا متجاهل ، وذلك دليل الكرامات .

وقد صحّ أيضا قوله عليه السلام بأوضح البيان «ليكثرنّ روّاد حوضي من أهل عمان»[133] .

فيا لها من بشارة ما أعظمها وإشارة ما ألطفها .

وذكر أيضا فضائل الفرس من العجم وذلك لمّا نزل عليه قوله تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتدد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبّهم ويحبّونه أذلّة على المؤمنين أعزّة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم﴾

---

(131) انظر ما سبق 74

(132) غير وارد في المعجم المفهرس . ويقول الشيخ الخليلي «لا أراه إلّا وهما»

(133) غير وارد في المعجم المفهرس.

(5. المائدة 54) أشار إلى سلمان الفارسي وكان جالسا بين يديه فقال : «لعلهم أن يكونوا من رهط هذا» .

وكذا للأفاضل البربر من العجم مثل الحديث الذي روته عائشة رضي الله عنها عنه ﷺ وما وصاه به جبريل عليه السلام عن البربر وذلك معلوم غير مجهول .

... وإنّما صرنا إلى ذكر هذا إزالة للّبس وتكذيبا لقول من يقول إن بني مصعب (ميزاب) ليسوا على شيء من الدين»(134) .

والملاحظ أن أبا مهدي لم يختلق هذه الأحاديث وانما استقاها من كتب السير والطبقات .

ولم يكن ورودها في هذه المصادر إلّا ردّ فعل على ما انتحلته بقية الفرق لإثبات أصالتها .

وهذه عقلية سادت المجتمع الإسلامي خاصة في القرن الثاني هـ/الثامن م حيث اكتسى الصراع الديني صبغة عرقية جنسية حاربها الإسلام بقوة ولكل منطقة شعوبيتها .

---

(134) انظر : الدرجيني : الطبقات 1 / 16 اورد منه ما يلي :
«فقال : (البربري) : يا رسول الله ــ ﷺ ــ بتّ في همّ شديد.
فقال : ما همك ؟
قال : تردد بصرك بالأمس خفت أن يكون نزل فيّ قرآن .
فقال : لا يحزنك ذلك فانما ترديدي البصر فيك لان جبريل عليه السلام جاءني
فقال : أوصيك بتقوى الله والبربر . قلت : وأي البربر ؟ قال : قوم هذا ، وأشار إليك ، فنظرت إليك ، فقلت وما شأنهم ؟ قال : قوم يحيون دين الله بعد أن كاد يموت» .

والملاحظ أن هذه الأحاديث يقول فيها أحمد الخليلي مفتي عمان إنّ بعض ما يتعلق بعمان والعجم وارد في الصّحاح وقد ثبت في أهل عمان حديث ابن برزة الاسلمي في صحيح مسلم : «لو أهل عمان أتيت ما سبوك ولا ضربوك» وقد ترجم له مسلم بباب فضل أهل عمان . وكذلك روى أحمد في مسنده : «إني لأعرف أرضا ينضح بجانبها البحر تسمّى عمان ، الحجّة منها بحجّتين لو أتاهم رسولي ما سبوه ولا ضربوه».

كما أن ما روي في العجم منه ما هو ثابت كحديث أبي هريرة عن الشيخين : «لو تعلق الدّين بالثُّريّا لناله رجال من الفرس» وفي رواية : «من العجم» .

إلّا أن ما يتعلق بالبربر يذكر الخليلي أنّه لم يطّلع على شيء منه في مجاميع السنّة.

ويحسن أن نثبت هنا أن كل هذه الأحاديث لم ترد في الجامع الصحيح مسند الرّبيع بن حبيب عمدة الإباضية في الحديث .

كما أنّ أغلب هذه الردود جاءت حادة اللهجة ، ويصعب على أي إنسان يقرأ مثل هذا القول : «إنْ لم تجيبوني بكل ما سألتكم عنه فدماؤكم وأموالكم حلال من الله ورسوله »[135] ، أن يبقى محايدا .

ومن أمثلة ذلك قول عيسى الباروني : «أيها الجاهل تزعم أنكْ علاّمة زمانك ، ونحرير أوانك تدّعي العلم باللسان وتجهله بالجنان..»[136] .

«أيها الجاهل أشبعك الله بالهم والغم والحزن في الدنيا والآخرة»[137] .

---

(135) كتاب وجد في محراب وارجلان ، مجلد به عدة رسائل . البارونية الحشان جربة : 14

(136) عيسى الباروني : رد على رسالة من غدامس : 12

(137) نفس المصدر ص 23

ومهما يكن من أمر فإنّ جل هذه الرسائل تعترف بأن قضية التّسمية ترجع إلى الفتنة الكبرى التي حيّرت العقول .

فهذا الشماخي يقول : «وهذا فصل أتعب الأولين والآخرين»[138]، كما أنّ عمر أبا ستة يقرّ بما يلي : «ما (الفتنة الكبرى) تحيّرت فيه الأفكار ، ودهشت به عقول أولي الأبصار... وهي الوقائع الأربع الواقعة بين الأصحاب الأخيار ، فتنة الدار، وفتنة الجمل ، وفتنة صفين ، وفتنة النّهروان»[139] .

لكن ليس باليد حيلة فلا بد من موقف من هذه الفتنة مع العلم أنّ الحياد نفسه موقف .

وقد حاول صاحب المجموع المعول أن يعدّد من تخيّر هذا الموقف المحايد من سلف الإباضية معتمدا على تأويل نصوص عامة وردت في آثارهم محورها قول جابر بن زيد في ما يسع جهله : «... وإنما عليه الإمساك عن جميع ما لا يعرف حتى يعلم الحق من ذلك فيتبعه والباطل فيتجنبه[140]» فذكر منهم إسماعيل الجيطالي ، وأبا يعقوب الوارجلاني ، وركز على الدرجيني لأنّه لم يثر القضية في كتاب الطبقات .

ولقد أشرنا من قبل إلى أنّ لهؤلاء مواقف من هذه الأحداث سوى صاحب الطبقات ، وما سكت عنها حيادا وإنما سكت عنها تقيّة لأن الإباضية في منطقة الجريد كانت تحتضر من جرّاء هجومات الفاطميين والصنهاجيين عليها لأنهم يضعونها تحت لواء الخارجية[141] .

---

(138) الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 46
(139) عمر أبو ستة : المجموع المعوّل : 58
(140) عمر أبو ستة : المجموع المعوّل : 59
(141) انظر ما سبق 59

ويتفرّد عمر أبو ستة هذا في ما نعلم بهذه الدعوة إلى التوقف في القضية ، ويلح على ذلك إلحاحا كبيرا ، وقد جاءت رسالته كلّها دعوة إلى التآلف بين المسلمين فيقول : «وعلى هذا القول بالتوقّف[142] ينبغي حمل غالب الأمة ، ولا يلزمهم البحث عن ذلك .... وهذا القول (التوقف) أقرب الأقوال إلى السلامة ... إن البحث والتعلق بما شجر بينهم رضوان الله عليهم أجمعين تكلّف وفضول لمن لم يعلم ذلك حيث كان مما يسع جهله[143]» .

كما يقول في نصيحة الختام : «أوصيكم إخواني وإيّاي بتقوى الله العظيم في السرّ والعلانية ، وإيّاكم والغلوّ في الدين فإنه لا يتبرّأ إلّا ممّن يتعيّن منه ارتكاب البدع والإصرار على المعصية (...) وحمدا لله أنّ جمهور الأمة على الحق وأن الأصل في جميعهم السلامة حيث أعاذهم الله من عبادة الأوثان»[144] .

فمن كل هذه النصوص العنيفة في رفض الانتساب إلى الخوارج نفهم ما أصاب الإباضية من ضير وعنت من جرّاء حشرْهم تحت لواء الخوارج بمعنى المروق من الدين .

وهذا ما حدا بمن جاء بعد هؤلاء من علماء أن يسلكوا نفس المنهج وأذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر .

---

(142) وأسوته في ذلك من توقفوا من الصحابة مثل سعد بن أبي وقاص 23 ق هـ ــ 55 / 603 ــ 675) ر. الزركلي : الاعلام 4 / 137 ــ 138 ، وزيد ابن ثابت (11 ق هـ-611/45 ــ 665) ر. الزركلي : الاعلام : 3 / 95 ــ 96

(143) عمر أبو ستة : المجموع المعوّل : 58 ، 59 ، 60

(144) نفس المصدر : 61

ـ امحمد بن يوسف اطفيّش (1236 ـ 1332 / 1820 ـ 1914)[145] :

إزالة الاعتراض على مُحِقّي أهل إباض ط حجرية على نفقة داود بن إبراهيم اليسجني 1314 هـ .

ـ سعيد بن علي ابن تعاريت (ت 1355 / 1936)[146] :

---

(145) **امحمد بن يوسف اطفيّش** (1236 ـ 1332 / 1820 ـ 1914) : اشتهر بقطب الأئمة لغزارة علمه وكثرة مؤلفاته التي بلغت ثلاثمائة مؤلف . منها ما طبع ومنها ما لم يطبع .
ولد بِيَسْجَن . أخذ العلم عن أخيه ابراهيم بن يوسف اطفيّش . كان قويّ الذاكرة ونبغ من العشرين من عمره . تصدّى للبدع فاشتدّ عليه الضغط الاجتماعي فاعتزل في بُنورة طيلة سبع سنوات حيث تفرّغ للتأليف . ولمّا رجع الى يسجن عيّن رئيسا للحلقة وجعل من داره معهدا للتدريس . وأقبل عليه الطلبة من كل مناطق الإباضية لتلقّي مختلف العلوم الاسلامية واللغوية . وقد أخذ عنه سعيد ابن تعاريت ، وإبراهيم أبو اليقظان ،وابو اسحاق ابراهيم اطفيش وغيرهم ممن واصلوا بثّ ما اخذوه عنه . وتوفي بيسجن سنة 1332/ 1914 . ر. محمد علي دبوز : **نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة** . المطبعة العربية بالجزائر 1389 / 1969 . 1 /239 ـ 388 .

(146) **سعيد بن علي ابن تعاريت** (1289 ـ 1355 / 1872 ـ 1936 ولد ونشأ بحومة صدغيان بجربة فتعلم بكتّاب القرية فحفظ نصيبا من القرآن ومبادىء العربية ، ادخله والده جامع الزيتونة سنة 1889 فقضى به ست سنوات وتخرّج بشهادة التّطويع سنة 1312 / 1894.
رجع الى جربة فبقي سنة يعمل في الإشهاد لكتابة العقود . ثم أراد أن يزداد تبحّرا في خصائص الإباضية فرحل الى يفرن بجبل نفوسة سنة 1314 / 1896 فأخذ عن شيخه عبد الله الباروني (1331 / 1913) بالْبخَابْخة . وكان مدّة إقامته مثالا للجدّ والاجتهاد ، وأبدى قدرة فائقة في الجدل وله نوادر في ذلك ، وهناك كتب كتاب المسلك المحمود.
ومن هناك رحل الى وادي ميزاب 1316 / 1898 حيث مكث ثمانية =

كتاب المسلك المحمود في معرفة الرّدود . ط . حجرية 1371 ، ص 33–39 .

– أبا اسحاق ابراهيم اطفيّش (ت 1386 / 1966)[147] :

فصل في كتاب «الدين والعلم والحديث» لمحمد عبد الباقي بعنوان : الإباضية ليسوا خوارج وقد ورد ص 258 وطبع مستقلا بعمان نشر مكتبة الاستقامة د. ت.

= أشهر يحضر دروس شيخه امحمد اطفيش ويساعده في التدريس .
ورجع الى جربة سنة 1317 / 1899 حيث استقر للوعظ والتدريس والإشهاد وظل يتردد على العاصمة من حين لآخر .
وقد اشتهر بين معاصريه بسرعة البديهة وحدّة الذكاء . وكتابُه المسلك المحمود يشهد بذلك . ر. تقييدات عن شيخنا سالم بن يعقوب خ بمكتبته. ومحمد محفوظ : تراجم المؤلفين التونسيين ، دار الغرب الاسلامي . بيروت ط 1 ، 1982 . 1 / 235.

(147) **أبو اسحاق ابراهيم اطفيّش** (ت 1386 / 1966) : ولد في يَسْجن بوادي ميزاب . وبها اخذ عن شيخه امحمد اطفيش (ت 1332 / 1914) ، نفاه الاستعمار الفرنسي الى تونس ثم الى مصر نتيجة لنشاطه السياسي . استقر بالقاهرة في قسم المخطوطات المغربية بدار الكتب المصرية وتفرغ للبحث والتحقيق والتدريس في بيته بدار الطلبة الإباضية . وقد استفاد تلميذه سالم ابن يعقوب كثيرا من دروسه ومكتبته . ويروي عنه عديدا من الأخبار التي تدل على الجرأة والشجاعة ، وهناك أخذ عنه كثير من العمانيين والنّفوسيين أيضا. حقق كثيرا من النصوص الإباضية الهامة في التاريخ والحديث والأصول والفقه نذكر منها : تحقيق كتاب مختصر الوضع في الاصول والفقه (انظر ما يلي 146. كما كان محرّر مجلة المنهاج التي اشتهرت بالدفاع عن قضايا الاسلام. توفي بالقاهرة سنة 1386 / 1966 اخذت هذه المعلومات عن ابنه امحمد اطفيش وتلميذه سالم بن يعقوب .ر.عمرو مسعود أبو القاسم : الربيع ابن حبيب محدثا ، أطروحة مجستر نوقشت بكلية التربية جامعة الفاتح بليبيا سنة 1983 : 198 ، مرقونة بمكتبتي ، هدية من المؤلف .

ـ ابراهيم أبا اليقظان (1305 ـ 1393 / 1888 ـ 1973)[148] :

دفع شبه الباطل عن الإباضية المحقّة . خ بمكتبتي . بحث مختصر .

ـ سالم بن يعقوب (على قيد الحياة)[149] :

---

(148) **إبراهيم أبو اليقظان** (1305 ـ 1393 / 1888 ـ 1973) : ولد بالقرارة (جنوب شرقي الجزائر إحدى قرى وادي ميزاب) سنة 1305 / 1888 . درس بها . ثم تتلمذ على امحمد اطفيش ببن يسجن. والتحق بتونس للدراسة سنة 1912/1330. وقام بها بنشاط ثقافي وسياسي كما شارك في الجزائر في تأسيس جمعية العلماء . وتفرغ للتأليف بعد سنة 1357 / 1938 . وترك ما يقرب من ستين مؤلفا من بينها : ملحق لسير الشّماخي . وتوفي بالقرارة سنة 1393 / 1973 ر. محمد ناصر : ابو اليقظان وجهاد الكلمة . ط . الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1980 .

(149) **سالم بن يعقوب** : ولد بحومة غيزن بجربة في مطلع هذا القرن م. تعاطى التجارة أول الأمر في مدينة بنزرت . وكان يتردد على تونس ويشتاق إلى الدروس . بقي أمّيا الى التاسعة عشرة من عمره واستطاع أن يتدارك أمره بسرعة.

وأقبل بتلهف على دروس شيخه عمر بن مرزوق من كبار المصلحين بجربة آنذاك (ت 1381 / 1961) بجامع البَاسِّي ـ حومة والَغْ ـ

ثم رحل الى تونس فعاش في مدرسة الإباضية هناك بالهنتاتي بسوق اللفة . فكان يحضر ما يطيب له من دروس جامع الزيتونة دون أن ينتسب رسميّا . لكنه حرص بجدّ على دروس شيخه محمد بن صالح الثّميني المشرف على البعثات الإباضية الجزائرية بتونس (ت 1391 / 1971) ، وكانت دروسا ليلية محورها كتاب جامع أركان الاسلام للخروصي العماني،وكتاب شرح النيل لقطب الائمة امحمد اطفيش (ت1914/1332) . وبقي بتونس خمس سنوات (1346 ـ 1351 / 1927 ـ 1933) .

ثم انتقل الى مصر حيث بقي خمس سنوات 1351 ـ 1934/1357 ـ 1938 ، وسلك في الازهر نفس المسلك الذي سلكه في الزيتونة، وعاش هناك في مدرسة الإباضية بطولون . وهنالك =

كراسات بها بحث مطوّل عن أحداث الفتنة الكبرى وفيه بيّن أن الإباضية ليسوا خوارج . اطلعت عليها بمكتبته .

ــ علي يحي معمّر (1338 ــ 1401 / 1919 ــ 1980)[150] :

= أيضا اخذ عن شيخه أبي اسحاق ابراهيم اطفيش (ت 1386 / 1966) . وعكف هناك على مكتبة الإباضية بوكالة الجاموس فنسخ من مخطوطاتها نصيبا وافرا ، كما نسخ عدة نصوص من دار الكتب .

ثم استقر في الجزيرة مدرسا وواعظا . وعنه اخذت كل ما يتعلق بالإباضية . وزائر مكتبته بغيزن يتبيّن أنها جامعة من كل شيء بطرف خاصة في كلّ ما له صلة بالإباضية من قريب أو من بعيد .

وهو ما يزال على قيد الحياة . وما رأيت من أهل العصر من هو أكثر منه إلماما بخفايا تاريخ الاباضية .

(150) **علي يحي معمر** : (1338 ــ 1401 / 1919 ــ 1980) : ولد بنالوت وبها تعلم على المقرئ عبد الله بن مسعود الباروني ، ثم دخل المدرسة الرّسمية حيث اعتنى به معلمه عيسى بن يحيى الباروني ، وأخذ هنالك عن رمضان الليّني وقد وفد من جربة 1344 / 1925 لتدريس الفقه الإباضي هناك تلبية لرغبة أهل نالوت . سافر الى تونس سنة 1346 / 1927 والتقى مرة اخرى بشيخه رمضان الليني بمدرسة الإباضية ، وهناك تردد على دروس جامع الزيتونة بصفة حرّة ، ودروس محمد الثّميني الميزابي (ت 1391 / 1971) وفي تلك الأثناء تردّد على جزيرة جربة حيث كوّن مع نخبة من الشباب جمعية دينية للدفاع عن الاسلام.

ثم لما بلغه صدى معهد الحياة بالقرارة ــ وادي ميزاب ــ رحل اليه سنة 1357 / 1938 ، حيث بقي سبع سنوات يحضر دروس شيخه ابراهيم بيوض (1401 / 1981) في التفسير وما الى ذلك من العلوم الاسلامية ويساعده على التدريس ايضا .

رجع الى نالوت سنة 1366 / 1945 ، اهتم مدة بالسياسة . ثم تفرغ بسرعة للتدريس فارتقى في سلم التعليم حتى استقر بوزارة التعليم في منصب إداري سام . =

الإباضية في موكب التاريخ.الحلقة الأولى : نشأة الإباضية . مكتبة وهبة مصر 1384هـ.

الإباضية بين الفرق الاسلامية.مكتبة وهبة القاهرة 1396 / 1976 وبه عدة فصول في الموضوع .

ــ عمرو خليفة النّامي(151) :

أطروحة عن تطوّر الفكر الإباضي بالانقليزية نوقشت بكمبردج 1971 : 9 ــ 43 .

ــ سالم بن حمّود السِّيابي(152) (على قيد الحياة) :

= وفي الأثناء قام بعدة رحلات في العالم العربي ، وأنتج عددا من المؤلفات في تاريخ الإباضية وفي الأدب . توفي سنة 1980 وأخذنا هذه المعلومات عن صديقه الذي عاصره طوال حياته سليمان عون الله : رحلة الى جبل نفوسة سنة 1981.

(151) **عمرو خليفة النامي** : ولد بنالوت 1942 وبها تعلّم . درس بمصر حيث حصل على المجستر في الأدب . ثم رحل الى بريطانيا حيث أعد اطروحة عن تطور الفكر الاباضي ناقشها بكمبردج سنة 1971 . ثم درّس بجامعة الفاتح وكذلك استاذا مستعارا بمشيقان بالولايات المتحدة . ثم استقر بليبيا حيث عرف غياهب السجون . لقد حقق عدة نصوص إباضية هامة أشار اليها في أطروحته ، وقد أشرنا اليها داخل هذا البحث نذكر أهمها : سير نفوسة لمقرن البغطوري (ق 6 / 12) ، ويهمنا في بحثنا تحقيقه لكتاب أصول الدين لتبغورين (6 / 12) وكتاب الرد على جميع المخالفين لأبي خزر يغلا ابن زلتاف (4 / 10) انظر ما يلي 112 تعليق 65

(152) **سالم بن حمّود السِّيَابي** : مؤرخ عماني معاصر.اشتغل مدة في وزارة العدل بعمان. ثم هو الآن يشتغل بوزارة التراث بعمان حيث يؤلف ، ويحقق نصوصا إباضية . كتابته على طريقة السلف تعتمد على عرض المعلومات . وقد التقينا به في رحلتنا الاولى الى عمان في افريل 1983 وهو يناهز السبعين .

أصدق المناهج في تمييز الإباضية من الخوارج ، تحقيق سيدة إسماعيل كاشف مطابع سجل العرب ، القاهرة 1979 .

ـــ أحمد الخليلي[153] (على قيد الحياة) :

استجواب حول صلة الإباضية بالخوارج بمسقط في 10 أفريل 1983 وبيّن فيه أن الإباضية ليسوا خوارج .

لقاء مع الشيخ أحمد بن حمد الخليلي مفتي عام السلطنة (عُمان) في يوم الاثنين 29 رجب 1404 / 30 ــ 4 ــ 1984 ، نشرته مجلة جبرين وهي مجلة نصف سنوية تصدرها اللجنة الثقافية بنادي طلبة عمان في الأردن : 29 ــ 33 .

وخلاصة القول فقد تبيّن أنّ هذه التسميات «**أهل السنّة ، شيعة ، خوارج**» لم تكن وحيا من السماء ، كما أنها لم تكن من باب الصّدفة وإنما تتنزّل في واقع سياسي مائج لعبت فيه الشّهوات دورا كبيرا ، فاختار من بيده السّلطان أحسن الأسماء ورمى معارضيه بأسوئها .

وما أن ظهرت هذه الفرق على الساحة حتى ظلّت كل واحدة تدّعي لنفسها الصلاح والنجاة ، وترمي غيرها بالطّلاح والهلاك .

وانقسمت كل فرقة على نفسها ، وكذا حدث للمحكّمة إذ أفرز ضغط الولاة على أتباعها حركة ردت التّسلّط بأشدّ منه واعتبرت كل مخالف مشركا ، وأتبعت القول بالعمل فمرقت من الدين كما جاء في الحديث وخرجت منه .

---

(153) **احمد الخليلي** : مفتي سلطنة عمان يرجع الى اسرة عريقة في العلم . نشأته الاولى كانت في زنجبار .عصامي في تكوّنه اذ لم يدرس بأيّة مدرسة نظامية. قوي الذاكرة . ثقافته إسلامية شاملة . مدرك لأحوال عصره . ويتجلّى هذا في درس التفسير الذي يلقيه أسبوعيا بجامع قابوس بِرُوَيْ وقد صدر منه الجزء الاول بعنوان جواهر التفسير وأنوار التنزيل ط بعمان 1984 .

وظلّ الناس يخلطون عن قصد وعن غير قصد بينها وبين من بقي من المحكّمة على المنهج الأول ، ولم يبق من هؤلاء عبر الزّمان إلّا من اختاروا لأنفسهم أسماء هي «**جماعة المسلمين**» «**أهل الدعوة**» «**أهل الاستقامة**» .

وأبى هؤلاء النّاس إلّا أن يسمّوهم «إباضية» فقبلوا ذلك الاسم لأنه نسبة إلى أحد أئمتهم ، ثم أبوا إلّا أن يحشروهم في زمرة الخوارج فرفضوا هذه التسمية بكل ما أتوا من قوّة قولا وعملا وما يزالون .

وكلما زادوا إلحاحا في نفي هذه النّسبة زاد غيرهم من الفرق الأخرى إلصاقها بهم إلّا القليل ممن قال هم أقرب إلى السنّة ، ثم صارت أقرب إلى أهل السنّة ويضيف لها ما يعدّلها مثل أو «المعتدلة» .

ومهما يكن من أمر سواء أضافوا الاعتدال أو لم يضيفوا بقي الإباضية تحت عنوان الخوارج .

وقد جنى هذا العنوان على الإباضية من الويلات ما لا يحصى ، فلذلك قالوا عبر الزمان بلهجات متفاوتة يغلب عليها طابع الشدّة — شدة المتهم الذي يريد أن يبعد تهمة هو منها براء — أطلقوا علينا ما اخترنا لأنفسنا من أسماء «أهل الدعوة ...» أو حتى ما اخترتموه لنا «الإباضية» ، المهم ألّا تقولوا خوارج لأنّ الله حرّم التّنابز بالألقاب.

وأخيرا ما يزال علماء الإباضية يرفضون هذا اللقب حتى وإن صار في بعض الأوساط مدحة وعَلَما على الثورة ورفض الظّلم لأن هذه الكلمة محمّلة بثقل تاريخي معيّن ، ويفهمها كل قارئ حسب معتقداته ، حتّى لا أقول على هواه .

وخير القول أن يعمل المسلمون في ما اتّفقوا فيه وأن يعذر بعضهم البعض في ما اختلفوا فيه مع فهم الإطار العام لهذه المصادر ، والحقّ ما وافق الكتاب والسنة والإجماع .

وبعد الوقوف عند الإطار العام يحسن أن نبيّن حقيقة علم الكلام وأن نتعرف على مصادره الإباضية .

الفصل الثاني
التّراث الكلامي عند الإباضية

تمهيد :

قال الجاحظ (ت 869/255) : «إنه لولا مكان المتكلّمين لهلكت العوام من جميع الأمم ... »[1].

وقال الطبري (ت 922/310) : « ثم حدث في دهرنا هذا حماقات خاض فيها أهل الجهل والعناد ـــ نوكي الأمة ـــ والرّعاع يتعب احصاؤها ويملّ تعدادها ... »[2].

هذان موقفان متقابلان يدلّان على أن وراء القضية معركة . فما هو علم الكلام ؟ وما هي أسباب هذه المعركة ؟ وما هي نتائجها في الثقافة الإسلامية ؟ وأين يتنزّل التّراث الإباضي في هذا الخضم ؟.

---

(1) الجاحظ : الحيوان . ط عبد السلام هارون 3، 1969 .4 / 206 ، وعن الجاحظ ر. الزركلي : الاعلام 5 / 239 .

(2) السيوطي : صون المنطق والكلام . ص 90 نقلا عن كتاب الطبري الموسوم بـ«صريح السنة» وعن الطبري ر. الزركلي : الاعلام : 6 / 294 .

تعريف علم الكلام :

علم الكلام أو « أصول الدين » ، أو « علم التوحيد » هو ، حسب قول ابن خلدون (ت 1406/808) ، « علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات الإيمانية»[3]. وهو حسب البرادي (ق8ـ14/9ـ15) : «النظر في العقائد القطعيات وما لا يحلّ الاختلاف فيه من الاستدلال بالأدلة العقلية والسمعيّة في أصول الاعتقاد وتثبيتها »[4].

والمقارنة بين هذين التعريفين تبين أنهما يتّفقان في قيام هذا العلم على النظر والاحتجاج العقلي قصد إثبات العقائد الإيمانية القطعية،كما تبين أنهما يختلفان في نقطتين :

الأولى : تتمثل في أن ابن خلدون اكتفى بذكر الأدلة العقلية بينما ذكر البرادي الأدلة السمعية،فالتعريف الثاني أكثر شمولا خاصة إذا علمنا أنّ علم الكلام من العلوم الأساسية العقلية التي تنطلق من النص وأن المنهج المتّبع لدى جل المتكلّمين يقوم على التّأويل وذلك برد المتشابه *إلى* المحكم .

الثانية :تتمثل في أن ابن خلدون اعتبر أن علم الكلام سنّي المنشأ يرمي إلى الدفاع عن مذهب السلف من أهل السّنة ولذلك اعتبر أنه علم آني تزول فائدته بزوال السبب وقد أشار إلى ذلك بقوله : «فينبغي أن يعلم أنّ هذا العلم

---

(3) ابن خلدون : المقدمة , ط . بيروت 1967 ، ص 821 . وعن ابن خلدون ر. الزركلي : الاعلام 4 / 106 .

(4) عمر أبو ستة : المجموع المعوّل : 22 ، نقلا عن شرح البرادي لكتاب العدل والإنصاف لأبي يعقوب الوارجلاني . وعن البرادي انظر ما يلي 124 تعليق 95.

غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم ، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا »[5] .

بينما لم يشر التعريف الثاني إلى ما يوحي بقضية النشأة ، والحقيقة أنّ علم الكلام تبلور على يد المعتزلة وهم أول من أقام أسسه .

كما سكت أيضا عن النزعة الدفاعية الآنية واعتبره علما تحصيليا ينفع في كل زمان لتثبيت أسس الاعتقاد ، وإن كانت المصادر الإباضية الأخرى تذكر قضية دفع الشبه بصفة مطلقة مثل المحشّى[6] والمصعبي[7].

ومهما يكن من أمر فإنّ علم الكلام ثبت أنه علم تحصيلي يرمي إلى تثبيت العقيدة بدفع جميع ما يحوم حولها من شبه دخيلة على الثقافة الإسلامية أو نابعة من كيانها .

وإن عرف هذا العلم بالتّسميات التي أشرنا إليها من البداية فلأسباب أبرزها :

أنه عرف بعلم التوحيد إشارة إلى أبرز موضوعاته وهو توحيد الله تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله وعبادته [8] .

---

(5) ابن خلدون : المقدمة : 837

(6) المحشّي : حاشية على كتاب الوضع ط البارونية حجرية . القاهرة 1305هـ : «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه» : 7

(7) يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين : أورد نص البرادي إلاّ أنه أضاف في بدايته ما يلي : «علم بقواعد يتوصّل بها الى ...» خ بمكتبتي : 1 ر. علي الشابي : مباحث في علم الكلام والفلسفة ط 1 دار بوسلامة . تونس د. ت مناقشة تعريف ابن خلدون : 13 — 15 .

(8) السالمي : المشارق ط2 تعليق أحمد بن حمد الخليلي مفتي عمان. مطابع العقيدة عمان 1398/1978، «والتوحيد في اصطلاح المتكلمين بمعنى الفن المدوّن وهو علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية مكتسب من أدلتها اليقينية» : 150 =

وعرف بعلم الكلام « إمّا لأنه كلام في كلام الله تعالى وقدمه وحدوثه وقد هزّت هذه القضية أركان العالم الإسلامي ردحا من الزمن ، وامتحن فيها من امتحن وقتل من قتل ، وإمّا لأنّه في بيان طرق الاستدلال على أصول الدين أشبه بالمنطق في تنبيه مسالك الحجة في علوم أهل النظر ، وأبدل الكلام بالمنطق للتفرقة بينهما »(9).

وعرف بأصول الدين ، ولعل ذلك يرجع إلى أن العقيدة هي الأساس التي ينى عليها الدين أو إلى التّمييز بينه وبين علم الفروع الذي عرف بالفقه(10).

وأهم ما يستنتج من تعدّد المسميات هو أن كل مجموعة نظرت إلى المسمّى بمنظار محدّد من حيث موضوعه أو من حيث منهجه أو من حيث غرضه ويبدو أنّ التسميتين الغالبتين هما : «علم الكلام» و«أصول الدين» ولعل الأوساط الفلسفية العامة ترجّح **الكلام** بينما الأوساط الدينية تغلّب **أصول الدين** .

وإن وقع الاختلاف في التسمية فإنه برز أيضاً في القضايا التي تندرج

= ر. ناصر بن سالم الرواحي : نثار الجوهر نسخة مصورة من خط المؤلف — عمان . د.ت «والبحث فيه (التوحيد) يطلق عليه علم الكلام اصطلاحا» : 1 / 21 .

(9) محمد عبده : رسالة التوحيد : 5

(10) وقد ناقشت النصوص الإباضية هذه التسمية نقاشا طويلا من الناحية اللغوية والمعنوية حاولنا أن نلخصه في ما أشرنا إليه . انظر خاصة : احمد الشماخي : شرح الشماخي لعقيدة التوحيد : ط 2 . لبنان . 1392 / 1973 32 — 33. أبا عمار عبد الكافي : شرح الجهالات . خ بالبارونية الحشّان جربة : 121 . ناصر بن سالم الرّواحي : نثار الجوهر 1 / 21 .

وتذكر كتب الملل والنحل تسميات أخرى نذكر منها «النظر والاستدلال» «المقالات الإسلامية» «علم النحل» .ر : علي الشابي : مباحث في علم الكلام والفلسفة : 12

ضمن هذا العلم،وقد ضبط الشّهرستاني (479ــ548/1086ــ1153) الأصول الكبرى التي عولجت في هذا الفن عند كل الفرق وهي أربعة :

1 ــ الصفات والتّوحيد فيها .
2 ــ القدر والعدل فيه .
3 ــ الوعد والوعيد والأسماء والأحكام .
4 ــ السمع والعقل والرسالة والإمامة[11].

ونلاحظ أن الشهرستاني في هذا الحصر يكاد يغفل عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذ وإن امكن حشره ضمن الإمامة فإنه يبقى مستقلا عنها خاصة عند المعتزلة ،كما أنه لا يذكر الولاية والبراءة وهي أصل من أصول الإباضية . وعلى كلّ فذاك اجتهاد من الشهرستاني قصد منه السيطرة على موضوع حيّر العقول .

ويحسن أن نذكر أن المصادر الإباضية تكتفي بذكر أربعة من هذه القضايا احيانا إلّا أنها تصل بها إلى عشرة غالبا وهي : « التوحيد ، القدر ، العدل ، الوعد والوعيد ، المنزلة بين المنزلتين ، ألّا منزلة بين المنزلتين ، والأسماء والصفات ، والأمر والنهي ، والولاية والبراءة ، والأسماء والأحكام »[12].

تلك هي محاور النّزاع الفكري والدّامي أحيانا بين مختلف الفرق الإسلامية وعليها مدار علم الكلام .

---

(11) ر. الشهرستاني : الملل والنحل 1 / 21 . ر. علي الشابي : مباحث في علم الكلام والفلسفة : 20 . وعن الشهرستاني ر. الزركلي : الاعلام 7 / 83

(12) الشماخي : كتاب الديانات ، ضمن مجموعة العقيدة الكبرى . مطبعة الفجالة الجديدة القاهرة د.ت : 43 ــ 45 . تبغورين : اصول تبغورين : مرقون ملحق باطروحة النامي . يوسف المصعبي : شرح أصول تبغورين (موجود بمكتبتي من ص 1 ــ 62

فما هي العوامل التي دفعت إلى هذا النزاع ؟ وما هي أبرز انعكاساتها على الثقافة الإسلامية، وأين يتنزّل التراث الإباضي عامة في هذا الخضم وبصفة خاصة تراث المرحلة التي تعنينا أكثر ؟

ليست الأمة الإسلامية أول من عرف مثل هذا الجدل الفكري في شأن المعتقد ، فالناظر في الديانات الوضعية مثل البوذية والزرادشتية يتبين أنهما أثارتا قضية الآلهة وتعدّدها،وقضية الخير والشر ومصدرهما،وقضية الجزاء وما إلى ذلك[13].

أما الديانات التي نشأت عن تحريف الرّسالات السماوية السابقة خاصة اليهودية والمسيحية فقد حاجّ القرآن أتباعهما وبيّن ضلالهما في مواطن عدة منها :

﴿وقالت اليهود عزير ابن الله ، وقالت النصارى المسيح ابن الله ، ذلك قولهم بأفواههم يضاهون قول الذين كفروا من قبل ، قاتلهم الله ، أنّى يؤفكون﴾ (9 التوبة 30) .

وقد أشار عليه السلام إلى افتراق اليهود والنّصارى[14] الى فرق شتى ، وسيكون لهذا أثر واضح في التراث الإسلامي كلّه،ويهمنا هنا ما يتعلق بعلم الكلام الذي عايش هذا الرصيد الحضاري وحرص على رد جميع ما رمي

---

(13) انظر : كريستوس : البوذية : 375 ــ 458 ، الزرادشتية 336 ــ 374 . (دراسة باللغة الفرنسية لمجموعة من المؤلفين د.ت.) : نجد تحديدا للنشأة والأسس لمختلف الفرق .

(14) انظر ما سبق ص 33 ، انظر تعدادا لفرق اليهود وخاصة النصارى (عبد المجيد الشرفي : الفكر الإسلامي في الرد على النصارى (اطروحة دكتوراه دولة نوقشت بكلية الآداب بتونس ، 1982) . الباب الأول : 11 ــ 102 . ر. كريستوس : اليهود : 841 ــ 977 ، المسيحية 982 ــ 1335 .

به الاسلام من شبهات ، ولا يخفى أن الإسلام عمر بلدانا عرف أهلها كل هذه الديانات دون أن نغفل عن الوثنية التي كانت أول من حاربه بشدة ، واعتنقه أناس نشأوا على هذه العقائد منهم من كان مخلصا ، ومنهم من كان منافقا ماكرا .

والمتتبع لمسار المدّ الإسلامي يلمس أن العقود الثلاثة الأولى من تاريخه لم تعرف صراعا عقديا داخليا ، وإنما كانت كل القوى موجهة لفتح قلوب الناس واكتسابهم إلى حظيرة الإيمان .

لكن المتأمل في هذه العقود المشعّة يلمس أنّ كلّ الفرق التي نشأت من بعد وجدت فيها أساسا أقامت عليه بناء تصوّرها سواء من القرآن أو من السنة أو من فهم خاص لبعض الأحداث .

فالقرآن الكريم إذا استثنيت منه ماجاء في الأحكام تجد أنه تركيز لعقيدة التوحيد وما يتصل بها ، ودفاع عنها في قوالب برهانية قصصية مثل مجادلة ابراهيم لقومه (15) ، ومحاجّته لمن حاجّه بأنه هو أيضا يحيي ويميت (16) ، وهو أيضا يرد على اليهود والنصارى وحتى على الدّهريين ﴿ وقالوا ما هي

---

(15) « وكذلك نري ابراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين . فلما جّن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي ، فلما أفل قال لاأحب الآفلين، فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال ياقوم إني بريء مما تشركون إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين » (6. الأنعام 75 ــ 79) .

(16) « ألم تر إلى الذي حاجّ إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال ابراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لايهدي القوم الظالمين » (2 . البقرة 258) .

إلاّ حياتنا الدنيا نموت ونحيى وما يهلكنا إلاّ الدهر ﴾ (45 الجاثية 24 ، كما أنه فيه آيات متشابهات ، وفيه مايوحي بأن الإنسان مخيّر وما يوحى بأن الإنسان مجبر [17] .

كما أن أحاديث الرسول عليه السلام تطّرفت لمثل هذه القضايا ، وخذ لك مثالين: حديث جبريل عليه السلام[18]، وأسباب نزول سورة الإخلاص [19].

---

(17) انظر مايلي 424

(18) قال جابر بن زيد : بينما رسول الله ﷺ جالس مع أصحابه إذ أتاه آت حسن الوجه طيب الرائحة فقال : أدنو منك يارسول الله ؟ قال : نعم .فدنا فقال له ماالإيمان ؟ فقال عليه السلام : أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره أنه من الله » فقال صدقت . قال : وماالإسلام يارسول الله ؟ قال إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام شهر رمضان ، والاغتسال من الجنابة وحج البيت من استطاع إليه سبيلا » قال صدقت . ثم تغيّب فإذا هو جبريل عليه السـلام . الحديث عدد 769 ـــ الربيع بن حبيب الجامع الصحيح .3 / 5 .

ولفظه في الأربعين النووية عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : بينما نحن عند رسول الله ﷺ ذات يوم إذ طلّع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لايرى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد حتى جلس للنبي صلى الله عليه وسلم فأسند ركبتيه إلى ركبتيه ووضع كفيه على فخديه وقال: يامحمد اخبرني عن الاسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا . قال صدقت . فعجبنا له يسأله ويصدّقه قال فأخبرني عن الإيمان قال : « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره قال صدقت . قال فأخبرني عن الإحسان قال : أن تعبد الله كأنك تراه فأن لم تكن تراه فإنه يراك . فأخبرني عن الساعة قال ماالمسؤول عنها بأعلم من السائل . قال : أخبرني عن أمارتها قال : أن تلد الأمة ربّتها وأن ترى الحفاة العراة العالة رعاة الشاة يتطاولون في البنيان ، ثم انطلق فلبث مليا ثم قال : ياعمر أتدري من =

وإن عرف بعض المسلمين شيئا من الحيرة البنّاءة في هذه المرحلة فإنّ المسلك بقي واحدا وهو الإسلام وكفى .

وما أن انقدحت الشّرارة الأولى ــ وهي مقتل عثمان[20] ــ حتى وجد المسلمون مجالا واسعا للحيرة المضنية المفضية إلى الاختلاف، فأثيرت **قضية شرعيّة الخلافة** ولذلك تلحق عادة بأصول الدين ، وإن كانت إلى السياسة أقرب وصارت قضية سياسية عقائدية ــ ونحن نعلم ألّا فصل بين الدين والدولة ــ وارتبطت بها قضية **حكم مرتكب الكبيرة** الإيمان أم الكفر أم الفسق، وتبعتهما **قضية القدر**[21].

وكما نبّهنا من قبل بالنسبة الى تسمية الفرق فإن نشأة علم الكلام تتنزّل في الواقع الإسلامي العام ، وهذا العلم هو إفرازة من إفرازات هذا الواقع المتموّج ، ثم تدرّج نحو التكامل دون أن ينفصل انفصالا كليا عن هذا الواقع التاريخي الأول بصفة خاصة .

وفي هذا الظرف ظهرت بعض الوجوه يبدو أنها تقنّعت بالإسلام دون

= السائل؟ قلت : الله ورسوله أعلم، قال فانه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم . رواه مسلم : ايمان 1. د أبو داود : سنة 16 . احمد بن حنبل 1 / 319 . ر. ونسنك : المعجم المفهرس 3 / 188

(19) من ذلك ما رواه الترمذي عن أبي بن كعب . وروى عبيد العطار عن ابن مسعود وأبو يعلى عن جابر بن عبد الله أن قريشا قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم : «أنسب لنا ربك» فنزلت : قل هو الله أحد إلى آخرها» . الترمذي : تفسير سورة الاخلاص 1 . 2 ــ 112 احمد بن حنبل 5 / 134 . ر. ونسنك المعجم المفهرس 2 / 9 ر. الطاهر ابن عاشور : التحرير والتنوير : . تونس : الدار التونسية للنشر 1984. 30 / 11

(20) انظر ما سبق 35

(21) انظر ما يلي 399

أن تعتقده ، نذكر:عبد الله بن سبأ اليهودي الأصل[22]،ومعبد الجهني (ت 699/80)[23]، وغيلان الدّمشقي (ت بعد 723/105)[24]، والجعد بن درهم (ت نحو 736/118)[25].

وظهرت وجوه تصدّت لهؤلاء وإن لم تسلك مسلكا واحدا في هذا التصدي نذكر منها : الحسن البصري (21ـ110/642ـ728)[26]، وواصل بن عطاء (ت 748/131)[27] .

---

(22) أشرنا إلى أن المصادر الإباضية المتقدمة لا تذكر عبد الله بن سبأ إلاّ أن المصادر المتأخرة تذكره وتتفق في شأنه مع كتب الفرق الأخرى . انظر ما سبق 47 تعليق 37

(23) **معبد بن عبد الله بن عويمر الجهني البصري** : أول من قال بالقدر في البصرة. سمع الحديث من ابن عباس وعمران بن حصين وغيرهما . انتقل من البصرة إلى المدينة فنشر فيها مذهبه وعنه أخذ غيلان الدّمشقي . قيل قتله الحجاج صبرا . وقيل صلبه عبد الملك بن مروان بدمشق على القول في القدر ثم قتله. ر. الزركلي : الاعلام 8 / 177

(24) **غيلان بن مسلم الدمشقي** (ت بعد 105 / 723) يلقب أيضاً القدري . تنسب إليه فرقة الغيلانية . هو ثاني من تكلم في القدر . قال الشهرستاني في الملل والنحل : «كان غيلان يقول بالقدر خيره وشره من العبد» . أفتى الاوزاعي بقتله فصلب على باب كيسان بدمشق . ر. الزركلي : الاعلام 5 / 320

(25) **الجعد بن درهم** (ت نحو 118 / 736) من الموالي . مبتدع . له اخبار في الزندقة . سكن الجزيرة الفراتية مؤدب مروان بن محمد لذلك يلقب مروان بالجعدي . قال ابن الاثير : «كان مروان يلقب بالجعدي لانه تعلّم من الجعد ابن درهم مذهبه في القول بخلق القرآن والقدر ...» (والقدر هنا بمعني الجبر) ر الزركلي : الاعلام 2 / 114

(26) الحسن البصري (21 ـ 110 / 642 ـ 728) ر. الزركلي : الاعلام 2 / 242

(27) واصل بن عطاء (80 ـ 131 / 700 ـ 748) ر. الزركلي : الاعلام : 9 / 121

كما نذكر من المحكّمة : أبا بلال مرداس ، وجابر بن زيد ، وعبد الله ابن إباض ، ونافع بن الأزرق ثم يأتي أبو عبيدة مسلم ابن أبي كريمة(28).

ومن العلويين:زيد بن علي زين العابدين (ت 740/122)(29) ومن ماثله ممّن عرفوا بالأئمة عند الإمامية(30) والجعفرية(31)والإسماعيلية(32).

هؤلاء جميعا كان لهم حظ في نشأة علم الكلام ثم في تطوّره على يد من تبنّوا أفكارهم .

وفي هذا المحيط اتّضح الخلاف في شأن الإمامة، فإن قالت الشيعة إنها

---

(28) ر. ما سبق 49 وما يليها.

(29) زيد بن علي بن الحسين بن علي ابن أبي طالب (80 ــ 122 / 699 ــ 740): أخذ العلم عن واصل بن عطاء . خطيب وفقيه . ينسب إليه مجموع في الفقه . اليه ينسب الزيدية من الشيعة. وكان يجوز إمامة المفضول مع وجود الأفضل . ولا يكفّر الصحابة . قتل بكناسة الكوفة حين خرج على واليها يوسف بن عمرو الثقفي . ر. الزركلي : الاعلام 3 / 98 ــ 99 ، ومحمد ابو زهرة : الامام زيد حياته وعصره ، آراؤه وفقهه. بيروت 1378 / 1959 . وعن الزيدية ر. 5 ــ 1194 EI 2 Tome 3 . P

(30) الإمامية : ضبطت مبادئهم مع جعفر الصادق (ت 148 / 765) يقولون بعصمة الإمام ويرون أن الامامة تكون في ذرية الحسين . ويقولون بالتقية في حالة الخوف من السلطة الظالمة . ر. EI 2 Tome 3 . P 1195 . article . Imamat

(31) **الجعفرية** : إحدى فرق الشيعة . نسبة الى جعفر الصادق (80 ــ 148 / 699 ــ 765) . اشتهر خاصة باستنباطاته الفقهية (ر. محمد جواد مغنية . فقه الامام جعفر الصادق عرض واستدلال . دار العلم للملايين بيروت ، ابريل 1965) والامام جعفر معترف به من الإمامية والإسماعيلية . EI 2 Tome 2 . 384-5 et P 906

(32) **الاسماعيلية**: إحدى فرق الشيعة . نسبة إلى اسماعيل بن جعفر الصادق . وإليهم ترجع الدولة الفاطمية . ر. EI 2 Tome 3 . 1196

وقف على آل البيت،وقال أهل السنة إنها وقف على القرشيين فقد قالت المحكّمة إنها من حقّ كل من توفرت فيه شروطها مهما كان أصله[33].

وفي هذا الظرف تمخضت ايضا ظاهرة الإرجاء[34] المتمثّلة في مبدأ لا تضرّ مع الايمان معصية ، فزكّتها الأموية أيّما تزكية ، كما ناصرت ظاهرة الجبر[35] القائمة على أساس ألاّ دخل للانسان في ما يقوم به من حركات فجاءت ردود الفعل من أصحاب العدل والحرية[36] ردا على الجبرية وذهبوا

---

(33) عن الامامة وشروطها ر. فاروق عمر فوزي : «حول طبيعة الإمامة لدى الخوارج الإباضية في عمان «مجلة آفاق عربية . السنة الرابعة . كانون الاول 1978
كوبرلي : الأطروحة م 2 ص 516 — 560 وهناك تجد الاحالة على جميع المصادر الإباضية ر. 98 — 1192 — EI 2 Tome 3 . ر. النامي : الاطروحة : 236

(34) **الارجاء** : يسمى القائلون بالارجاء المرجئة من الفرق الاسلامية المتقدمة في الزمن ويذكر ونسينك مختلف أقوال كتاب المقالات في شأن الارجاء .
ومن أسس المرجئة أنه لا يضر مع الايمان معصية وان طاعة الإمام الجائر واجبة فلا ثورة ولا خروج ويرجون النّجاة لكل المؤمنين يوم القيامة وإن ماتوا على المعصية ولذلك سموا بأهل الوعد على عكس المعتزلة الذين سموا بأهل الوعيد. ر. محمد الطالبي : الارجاء ، دراسات في تاريخ افريقية . منشورات الجامعة التونسية المطبعة الرسمية تونس 1982. 359 — ر. 184
cf. EI 1 Tome 3.784

(35) **الجبرية** : الجبرية أو المجبرة تسمية أطلقت على احدى الفرق الاسلامية من قبل خصومهم على أساس أنهم يقولون بأن حركة الانسان كحركة الشمس لا دخل للانسان فيها ، فهو مجبر . وهي الفرقة المقابلة للقدرية أو المعتزلة التي تقول بحرية الانسان . ر. 375 . EI 2 Tome 2. P

(36) **اصحاب العدل والحرية** : هذه هي التسمية التي يختارها من عرفهم التاريخ بالمعتزلة كما يطلق عليهم تسمية أهل الوعيد. 46—841. cf. EI 1 tome 3.

إلى أنّ الإنسان حر مطلقا ، كما قالوا بالمنزلة بين المنزلتين ، ومن المحكّمة في شأن الرّبط بين الإيمان والعمل، وتكفير العصاة تكفير نعمة ثم تكفير شرك لدى نافع بن الأزرق بعد انفصاله سنة 683/64 عن أصحابه .

ولكل هذه المواقف صلة وثيقة بالواقع السياسي ، ومن أبرز الوسائل التي استعملتها هذه الفرق لتبرير مواقفها الجدل الكلامي، وقد لمع في هذا الباب أصحاب العدل الى أن اعتبروا أن الكلام من خاصياتهم، والباحث في أطوار البلاغة العربية يلفت نظره هذا الاهتمام بالبيان في المعارك الكلامية ، وما يسمّى بالمناظرات .

بهذا نتبيّن العوامل التي دفعت الى انطلاق علم الكلام في هذا الوقت المبكّر، ولعله سابق في ذلك لكثير من العلوم الاسلامية الأخرى . فما هي مكانة التّراث الإباضي في هذا الخضمّ يا ترى ؟ .

التراث الكلامي عند الإباضية قبل القرن 16/10:

نلاحظ هنا أنّنا سنكتفي بعرض سريع لأبرز العناوين لأن هذا العمل كان محور أطروحتين سابقتين[37] لنلح خاصة على عرض مفصّل لتراث المرحلة التي تعنينا .

لقد ذكرنا أن جابر بن زيد وعبد الله بن اباض وابا عبيدة مسلم ابن ابي كريمة يتنزلون في هذا المحيط التاريخي من النصف الثاني للقرن الأول هـ الى النصف الأول من القرن الثاني هـ/ أواخر القرن السابع والنصف الأول من القرن الثامن م .

ولقد وصلتنا بعض أقوال جابر بن زيد، وكذلك بعض كتابات أبي

(37) **النامي** : الاطروحة ، كوبرلي : الاطروحة .

عبيدة[38]، وحرص كل من الربيع بن حبيب[39] وأبي غانم[40] على جمع

---

(38) **أبو عبيدة مسلم ابن ابي كريمة** (نحو 145 / 762) . تميمي بالولاء . اخذ العلم عن جابر بن زيد وجعفر السماك وصحار العبدي ، واليه انتهت رئاسة الاباضية بعد موت جابر ، وباشارته اسس الاباضية في كل من المغرب وحضرموت دولا مستقلة ، وتخرّج على يديه رجال من مختلف البلاد الاسلامية انذاك عرفوا بـ«حملة العلم» وعن طريقهم انتشر المذهب الاباضي وفقهه في مختلف البلاد الاسلامية ، توفي ابو عبيدة نحو سنة 145 / 762.
ر. الدرجيني : الطبقات 2 / 238 ، الشماخي : السير 83 ، الزركلي : الاعلام 8 / 120 ابن خلفون : اجوبة ابن خلفون ، تعليق النامي . 120

(39) **الربيع بن حبيب بن عمرو الازدي الفراهيدي البصري** (حوالي 75 — حوالي 170 / 694 — 786) . ولد ابو عمرو الربيع بن حبيب باحدى قرى السهل الساحلي (بودّام) من الباطنة في عمان .

والراجح أن ولادته كانت حوالي (75 / 694) اذ ادرك الامام جابر بن زيد وروى عنه . رحل الى البصرة لطلب العلم ، وفيها اخذ عن الامام جابر ابن زيد (93/710 — 711) وتتلمذ خاصة على الامام أبي عبيدة مسلم ابن ابي كريمة (145 / 762) وعدة من شيوخ الاباضية بالبصرة . ثم تولى امامة الاباضية هنالك بعد وفاة شيخه أبي عبيدة . وقد اعتنى بجمع احاديث رسول الله ﷺ مروية عن أبي عبيدة عن جابر بن زيد عن جمع من الصحابة ابرزهم عبد الله بن عباس (3ق هـ — 68/619 — 687) في كتاب يعتبره الاباضية عمدتهم في الحديث .

وقد رتبه ابو يعقوب الوارجلاني (ق 6 / 12) وشرحه ابو عبد الله محمد ابن عمر ابن ابي ستة شهر المحشي (ق 11 / 17) واشتهر شرحه بحاشية الترتيب وقد طبعته وزارة التراث بسلطنة عمان في 8 اجزاء (1982 — 1984) بدون تحقيق . وقد طبع من قبل طبعة حجرية بزنجبار لم اطلع عليها ، كما شرحه عبد الله السالمي في 4 أجزاء وقد اعاد حفيدا المؤلف سليمان واحمد طبع الجزء الاول والثاني بمطبعة العالية بسلطنة عمان د.ت .

روايات هذين الإمامين،كما نضيف إليها رسالة عبد الله بن إباض الى عبد الملك بن مروان[41]،وخطبتي أبي حمزة الشّاري سنة 747/129[42].

فكل هذه النّصوص تعتبر النّواة الأولى للعقيدة الإباضية إذ فيها تصريح

وحقق الجزء الثالث منه عزالدين التنوخي ، وطبع ايضا على نفقة حفيدي المؤلف سليمان واحمد بالمطبعة العمومية دمشق (1383 / 1963) ولم يطبع الجزء الرابع في ما نعلم . وقد طبع الاصل بعنوان الجامع الصحيح مسند الربيع ابن حبيب عدة طبعات ويتضمن 1005 من الاحاديث . نذكر منها الطبعة الثانية بالمطبعة السلفية بالقاهرة 1349 بتحقيق أبي اسحاق ابراهيم اطفيش احد علماء الاباضية المعاصرين (1386 / 1966) .

والى جانب نشاطه العلمي بالبصرة لقد كانت له مراسلات مع اباضية المغرب زمن الدولة الرستمية. والراجح أن وفاته كانت حوالي سنة 786/170. ر. الدرجيني : الطبقات : 2 / 273 ر. الشماخي : السير 102 . ر. عمرو مسعود ابو القاسم : الربيع بن حبيب محدّثا ، رسالة ماجستير قدّمت بجامعة الفاتح بكليّة التربية قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية باشراف الاستاذ عمرو التّومي الشّيباني سنة 1983 . وتتضمن 282 صفحة مرقونة من الحجم الكبير وقد أهداها لي صاحبها مشكورا . وبها نجد الإحالات على مختلف المراجع .

(40) أبو غانم بشر بن غانم الخراساني : درس بالبصرة وأخذ عن تلاميذ أبي عبيدة (ق 2 / 8) وعنهم دوّن كتبه وأهمّها المدونة التي دوّن فيها أقوال تلاميذ أبي عبيدة في الفقه ورواياتهم واختلافهم . وقد رحل في أواخر القرن الثاني الهجري الى تاهرت مارّا بجبل نفوسة ورويت عنه المدّونة في تاهرت ونسخت في جبل نفوسة ، نسخها عمروس بن فتح . ر. الدرجيني : الطبقات 2 / 323 ، ر. الشماخي : السير 228 . ر. ابن خلفون المزاتي : أجوبة ابن خلفون ، تحقيق عمرو خليفة النامي . دار الفتح بيروت ط 1394 / 1974 : 111

(41) ر. البرادي : الجواهر : 156 ـــ 167، الأزكوي : كشنف الغمة، انظر إحالة عمّار الطالبي : آراء الخوارج الكلامية : 197 تعليق 3 ، ورقة 293 ، عرّف بها سخاو في مجلة الدراسات الشرقية ر. كوبرلي : الاطروحة 1 / 31 ـــ 38

(42) ر. الدرجيني : الطبقات . 2 / 266 ـــ 267 .

بمبدأ نفي الوراثة عن الإمامة ، وتلميح إلى الولاية والبراءة ، والى رفض قضية المهدي المنتظر ، كما أثيرت قضية القدر في صراع داخلي[43] واستمر

---

(43) ر. قضية عبد الله بن عبد العزيز ، وأبي المؤرج ، وشعيب ، وحمزة الكوفي، ورفضهم من مجلس أبي عبيدة ثم من مجلس الربيع . ر. الدرجيني : الطبقات 2 / 233 و241 و258 ، الشماخي : السير 81 ، 97 ، 105 ، 120

ــ **عبد الله بن عبد العزيز البصري** (ق 2 / 8) من تلاميذ أبي عبيدة مسلم كان فقيها مفتيا ، وكان مغرما بالقياس في آرائه الفقهية وفتاواه ممّا جعل علماء الإباضية يعرضون عن كثير من آرائه . وأما روايته فهي مقبولة عندهم وقد تابعه النّكّار في الفقه بعد خلافهم مع الإمام عبد الوهاب ، وهو ممّن روى عنهم أبو غانم الخراساني مدونته ، ومن كتبه الموجودة حاليا كتاب «نكاح الشّغار» رواه عن أستاذيه أبي عبيدة مسلم ، وأبي نوح صالح بن نوح الدهان . ر. ابن خلفون : أجوبة ابن خلفون ص 107 ــ 108 . الترجمة للمحقّق.

ــ **أبو المؤرج عمرو بن محمد** (ق 2 / 8) من أهل «قدم» من اليمن أخذ العلم عن أبي عبيدة مسلم . وهو ممن روى عنهم أبو غانم في كتبه . وله مسائل خالف فيها أئمة الإباضية وقدم الى عمان فرجع إلى الحق » . وهو من طبقة الربيع بن حبيب .ر. ابن خلفون : اجوبة ابن خلفون : 110 . الترجمة للمحقّق .

ــ **شعيب بن المعروف أبو المعروف** (ق 2 / 8) من طبقة الربيع بن حبيب ، ويظهر أنّ موطنه مصر أو أنّه أقام فيها فترة من الزّمان وكان بها عند وقوع الخلاف بالمغرب على إمامة عبد الوهاب ، فرحل الى تاهرت وعاضد النّكّار ، ثم رجع الى طرابلس بعد هزيمة يزيد بن فندين ، وواصل معارضته للإمام عبد الوهاب ، وبسبب ذلك خلعه الربيع وبقية أئمة المذهب وأعلنوا البراءة منه . ر. الدرجيني : الطبقات 2 / 274 ، الشماخي : السير : 119 . ر. ابن خلفون : اجوبة ابن خلفون : 113

ــ **حمزة الكوفي** (ق 2 / 8) تأثر بغيلان الدّمشقي في القدر. أقحم هذا الجدل في حلقات أبي عبيدة مسلم فرأت الجماعة الإباضية في البصرة البراءة منه بعد مناظرات ومحاولات للصّلح . وأعاد نفس القضية زمن الربيع وظلّ ينادي لفكرته فتبرأ منه الربيع كذلك . ر. الدرجيني : الطبقات 2 / 241 ، ر. الشماخي : السير 85 و120

الرأي على أن الله خالق الخير والشر وفي هذا تمهيد للقول الفصل في هذه القضية .

ويورد النّامي نقلا عن كتاب البحث الصادق والاستكشاف في شرح كتاب العدل والانصاف[44] للبرادي قائمة بها ثلاث عشرة رسالة نذكر منها :

— رسالة جابر بن زيد الى شيعي .
— رسالة أبي بلال مرداس الى المسلمين .
— رسالة أبي عبيدة مسلم ابن أبي كريمة وحاجب [45] الى أهل المغرب .
— ورسالة الربيع بن حبيب عن عبد الله بن عبد العزيز وأبي المؤرج وشعيب .
— وسيرة محمد بن محبوب الى أهل المغرب[46].

---

(44) خ بالبارونية في أصول الفقه . وكتاب العدل والانصاف لابي يعقوب الوارجلاني.

(45) وعن حاجب . انظر ما يلي **418 تعليق 54**

(46) النامي : الاطروحة 10 . عن مخطوطة البرادي كتاب البحث الصادق 1 / 26
— **محمد بن محبوب بن الرحيل** (3 محرم 260 / 29 اكتوبر 873) : أبو عبد الله محمد بن محبوب بن الرّحيل بن هبيرة القرشي . كان رأس علماء الإباضية بعد أبيه أبي سفيان . وكانت إقامته بمكة . وبها التقى بعمروس بن فتح فكان لقاء علميا حافلا بالتّثبّت في دقائق الشّريعة ، ثم انتقل الى عمان فتصدّى لنشر العلم وينسب اليه من الكتب «سيرته الى اهل المغرب»(مختصرة مخطوطة وكتاب في الفقه في سبعين جزء) وقد كان علماء جربة يتدارسونه في القرن الرابع / العاشر .
توفي بعمان في صحار يوم الجمعة 3 محرم 260 / 29 اكتوبر 873 . ر. الدرجيني : الطبقات 323 — 357 ، الشماخي : السير 227 ، ابن خلفون : أجوبة ابن خلفون : 112 . وقد اشار المحقّق الى أنّ سيرته وردت عند ابن مداد «صفة نسب العلماء وموتهم وبلدانهم» (خ) . 46 ر. أحمد بن عبد الله الرقيشي : مصباح الظلام (خ) القطعة الخامسة : 58

كل هذه النّصوص وإن كانت متعلّقة بقضيّة النّهروان إلّا أنّ عناوينها توحي بإثارة قضايا عقدية أخرى، والدّليل على ذلك رسالة أبي سفيان محبوب ابن الرّحيل(47) التي وردت في كتاب كشف الغمة وجعلها كوبرلي ملحقا بأطروحته(48) ، ومحاور الرّسالة تتمثّل في التعريف بعبد الله بن إباض ومن عاصرهم وأخذ عنهم ، والايمان بالله تعالى وأسمائه وصفاته ، الاسلام والايمان ، المفروضات ، السنن ، الحلال والحرام ، الولاية والبراءة ، البراءة من الفرق الضالة ، الصّفاتية ، الشّيعة ، الأزارقة وأصناف الخوارج ، المعتزلة الجهمية ، وفي كل ذلك يذكر سبب البراءة .

ومع هذا السيل من الرسائل والمراسلات ينطلق التأليف في بلاد المغرب في أصول الدين وفي بقية العلوم الاسلامية .

ولعلّ أوّل ما كتب في هذا الفن في المغرب كتاب التوحيد الكبير لعيسى

---

(47) **أبو سفيان محبوب بن الرّحيل** ، النصف الثاني من القرن 2 / النصف الثاني من القرن 8 وبداية القرن التاسع ميلادي . أخذ عن أبي عبيدة مسلم والربيع ابن حبيب ، وكانت والدته تحت الربيع بن حبيب . كان حجّة في السيرة لا يكاد يشذّ عنه شيء من سيرة الرسول عليه السلام ولا سير المسلمين من بعده . وهو ممّن دوّن أخبار أهل الدّعوة . وروى عنه أبو غانم الخراساني في مدونته . وقد أورد الدّرجيني نص النصيحة إلى عبد الله بن يحيى طالب الحق . وجلّ أخبار المشارقة من الإباضية مروية عنه في كتب الطبقات والسير . ر. الدرجيني : الطبقات 2 / 278 — 290 ، ر. الشماخي : السير 117 — 119. ر. ابن خلفون : أجوبة ابن خلفون : 116 . التعريف للمحقّق .

(48) ر. كوبرلي : الاطروحة 3 / 16 — 22 في الملاحق .

ابن علقمة المصري[49]، ويبدو أنه ردّ على كتاب عبد الله بن يزيد الفزاري[50].

ثم يجدر أن نذكر رسالة الإمام أبي اليقظان محمد بن أفلح الرستمي (240- 283/ 854- 896) في خلق القرآن[51]،ورسالة عمروس بن فتح (ت 853/280) : الدّينونة الصّافية ، وهي رسالة تحليلية[52] أبرزت ثلاث نقط أساسية :

---

(49) **عيسى بن علقمة المصري** (ق 3 / 9) : يقول عنه الشّماخي : «كان من متكلمي الإباضية وحذّاق علمائها» . ويذكر أبو عمار عبد الكافي في كتاب **شرح الجهالات** أنّ له مؤلفا بعنوان «كتاب التوحيد الكبير» وفيه عارض من قال إنّ أسماء الله مخلوقة وصفاته محدثة . ر. كتاب شرح الجهالات البارونية : 159 ر. الشماخي : السير 122

(50) **عبد الله بن يزيد الفزاري** (ق 3 / 9) كان يعيش بالكوفة بين ق 2 و 3 / 8 و 9 . وقد ذكره ابن حزم في الملل والنحل المطبعة الأدبية مصر 1317 دار الفكر 2 / 112 حيث يقول : «وأقرب فرق الخوارج الى أهل السّنة أصحاب عبد الله بن يزيد الإباضي الفزاري الكوفي» . لقد كان خرّازا . ويقول النّامي إنه عثر على كتاب له بزوارة بليبيا عنوانه «كتاب الرّدود». ر. النامي : الاطروحة : ص 263

(51) الجواهر ص 182 . انظر ما يلي 353 تعليق 30 للتعريف بأبي اليقظان

(52) خ بالبارونية . **وعمروس بن فتح** هو من علماء نفوسة . تقول كتب السير إنّه تعلّم بالمغرب عشرين سنة (يقصد بلاد الجريد حاليا) . تصدّى بغزارة علمه مع أبي مهدي النفوسي لاراء نفّاث المخالفة . أودع أبو غانم نسخة من المدوّنة عنده عند رحلته الى تاهرت فنسخها ، وعنها نسخت بقية النّسخ بالمغرب لأنّ النسخة التي أودعت في تاهرت أحرقت مع ما أحرق من الكتب عند هجوم الشّيعة . تولّى القضاء لوالي الإمام عبد الوهاب وهو أبو منصور إلياس ، وكان حازما في أمره ، أسندت اليه عدّة مؤلفات لم يصلنا منها إلّا كتاب «الدّينونة الصّافية» خ بالبارونية . 10 . 28 . 21×16 صم وقتله الأغالبة صبرا عندما انتصروا على الإباضية في واقعة مانو سنة (283 /896) . رحل الى مكة وبها التقى بمحمد بن محبوب عالم عمان آنذاك فاستفاد كل منهما من تجربة الاخر . ر. الدرجيني : الطبقات 2 / 320 ــ 325

ـــ موقف الإباضية من المؤمنين والمشركين والمنافقين .
ـــ مواطن الخلاف بين الفرق : المرجئة ، الصفرية ، المعتزلة ، اهل الحديث ، مع ذكر الأدلّة باختصار .
ـــ تحليل ما لا يسع جهله طرفة عين وما يسع جهله من الايمان والعمل حتى يحل وقته .

وفي هذين القرنين ، أي الثاني والثالث هـ/الثامن والتاسع م ، نما الفكر الاعتزالي نمّوا عريضا ، وحمل فيهما اللواء واصل بن عطاء[53] وعمرو بن عبيد (80ــ144/699ــ761)[54] والنظّام (ت 231/854)[55] والجاحظ وتبلورت أصولهم الخمسة:التوحيد ، العدل ، الوعد والوعيد ، المنزلة بين المنزلتين ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

كما خاض أبو حنيفة في هذا الباب في «الفقه الأكبر» وقال بالإرجاء ، وامتحن احمد بن حنبل (164 ــ 241/780 ــ 855)[56] والقائلين بقدم القرآن إثر صدور قرار المأمون (178 ــ 218/786 ــ 833)[57] بحمل الناس على القول بخلق القرآن[58]، ومن ذلك الحين اتّسم علم الكلام عند أهل السنة بنزعة دفاعية بل كثيرا ما كفّر من يتعاطى هذا العلم ، وقد ذكرنا في مطلع هذا الفصل موقف الطبري منه .

ولا ينبغي أن نغفل عن التذكير بالتمازج الشديد بين الحضارة الاسلامية والحضارة الفارسية مع ارتقاء العباسيين الذين قرّبوا هذا العنصر ، وعليه اقاموا

---

(53) انظر ما يلي 414 تعليق 42
(54) عمرو بن عبيد ر. الزركلي الاعلام 5 / 252 انظر ما يلي 416 تعليق 45
(55) النظام : ابراهيم بن سيّار . ر. الزركلي : الاعلام 1 / 36
(56) أحمد بن محمد بن حنبل ر. الزركلي : الاعلام 1 / 192
(57) عبد الله بن هارون : المأمون العباسي . ر. الزركلي : الاعلام 4 / 278
(58) انظر ما يلي 349

دولتهم ، وحرص الخلفاء على الترجمة،واحداث بيت الحكمة احسن دليل على ذلك،وبهذا تمازج الفكر الاسلامي مع الفكر الهندي وبصفة خاصة الفكر اليوناني الذي اعتبره النصارى اكبر مخرّب للعقيدة[59].

ثم ما أن تولّى المتوكّل الخلافة (232ـ861ـ846/247)[60] حتى انقلب الوضع،وثأر أهل السنّة لأنفسهم على المستوى السياسي وعلى المستوى الفكري مع تحوّل الأشعري عن الاعتزال وارساء منهج جديد عرف في ما بعد بالأشعرية خاصة في كتابيه « الإبانة عن أصول الديانة » و« مقالات الاسلاميين » ، والماتريدي (ت 944/333)[61] خاصة بكتابيه « كتاب التوحيد » و« تأويلات أهل السنة »،وبذلك قوي الصّراع بين أهل السنة والمعتزلة وهجّن هؤلاء الكلام وحاربوه بشدة .

---

(59) قال ابن أبي زيدالقيرواني (ت 386 / 996) : «رحم الله بني امية لم يكن فيهم قط خليفة ابتدع في الاسلام بدعة ، وكان اكثر عمالهم وولاتهم العرب، فلما زالت الخلافة عنهم ودارت الى بني العباس قامت دولتهم بالفرس وكانت الرئاسة فيهم فاحدثوا في الاسلام الحوادث التي تؤذن بهلاك الاسلام ... ولكنهم قد ثلموه وعوروا أركانه ...

فأول الحوادث التي أحدثوها إخراج الكتب اليونانية إلى أرض الاسلام .. ثم يروي سبب خروجها من بلاد الروم وخشيتهم منها لان من يقرأها يترك النصرانية ويتحول الى دين اليونانية فأخفوها وبنوا عليها حتى لا يتوصّل اليها ولما طلبها منهم يحيى بن خالد البرمكي (190 / 805) قرر مجلس البطارقة الاستراحة منها ورمي المسلمين بها لتفريق كلمتهم» .

ويقرر ابن أبي زيد في النهاية أنه قلّ من أمعن النظر فيها وسلم من الزندقة ر. السيوطي : صون المنطق والكلام . علّق عليه علي سامي النّشار ط. دار الكتب العلمية . بيروت د.ت : 6 ـ 8

(60) المتوكل : جعفر بن محمد . ر. الزركلي : الاعلام 2 / 122

(61) الماتريدي : محمد بن محمد . ر. الزركلي : الاعلام 7 / 242 . ر. بلقاسم ابن حسن : اراء ابي منصور الماتريدي الكلامية ، حلقة ثالثة نوقشت بالكلية الزيتونية للشريعة واصول الدين 1402 / 1982 . مرقونة 425 ص .

وقد عرف هذا القرن سيطرة المدّ الشيعي مع الفاطميين بالمغرب ثم بالمشرق،وقد كانت المناظرات على أشدّها في بلاط الفاطميين يترأسها أحد الأئمة مع القاضي النعمان (ت 974/363)[62]، وقد اضطر الى الالتحاق ببلاط المعز لدين الله الفاطمي (331ـــ953/362ـــ973)[63] عالمان من علماء الكلام عند الإباضية،وهما أبو نوح سعيد بن زَنْغِيل (ق 10/4)[64] وأبو خزر يغلا بن زلتاف (ت990/380)[65]، وتنوّه كتب السير ببراعتهما

---

(62) القاضي النعمان . ر. الزركلي : الاعلام 9 / 8

(63) المعز لدين الله الفاطمي . ر. حسن حسني عبد الوهاب : خلاصة تاريخ تونس : 10 والتاريخ المذكور هو تاريخ خلافته بافريقية .

(64) أبو نوح سعيد بن زنغيل : من علماء النصف الثاني ق 4 / 10 أصله من بلاد الجريد . قام على ابن تميم الفاطمي إثر مقتل أبي القاسم يزيد بن مخلد ثم وقع التصالح معه بعد انهزام الإباضية وذلك بعد أن فر زمنا واختفى بوارجلان حيث أكرمه أهلها .

كانت له براعة في علم الكلام وهو يقول عن نفسه «ناظرت عن هذه النّحلة بين يدي أبي تميم (الشيعي) وأبي منصور (الصنهاجي) وأبي الخطاب (عامل زويلة) وسائر الفرق ولم يبق مذهب إلاّ غلبته» . وتذكر المصادر أنه كتب في هذا الفن لكن لم نعثر على شيء من ذلك الى الآن . ر. الدرجيني : الطبقات 2 / 353 وصفحات أخرى . ر. الشماخي : السير 357 ـــ 362 و ص 582 . ر. محمد حسن : تحقيق كتاب السير (مشائخ المغرب) اطروحة مرحلة ثالثة نوقشت بكلية الاداب بتونس سنة 1979 في 3 مجلدات . 3 / 662 ـــ 663 . ر. أبو يعقوب الوارجلاني: الدليل والبرهان ط . البارونية 3 / 5 : مسألة أبي نوح مع أبي تميم الفاطمي «الصنعة دليل على ان لها صانعا» .

(65 أبو خزر يغلا بن زلتاف (380 / 990) من بني واسين . سكن الحامة مع أبي القاسم يزيد بن مخلد حيث تعلما هناك الاصول على سحنون بن ايوب وتزوج الغاية . حاصر عامل ابي تميم الفاطمي في باغاي 967/358 اثر مقتل ابي القاسم يزيد بن مخلد ، وانهزم ابو خزر في هذه المعركة . ثم تم الصلح =

في المناظرة ممّا دفع المعز الى الحرص على اصطحابهما الى القاهرة إلاّ أنّه لم يرافقه إلاّ ابو خزر . ولأبي نوح كتاب في علم الكلام وصفه البرادي في كتاب شفاء الحائم ، وبيّن أنّه حدد ما لا يسع جهله ودلّل على استحالة الرؤية ، وبين أن الاستطاعة مع الفعل ، كما بيّن أن القرآن مخلوق إلاّ أن هذا الكتاب ما يزال مفقودا(66) .

ولأبي خزر كتاب عرف باسم كتاب ابي خزر وهو جواب على اسئلة وجهها اليه بعض شيوخ الإباضية وقد حققها عمرو النّامي ومحورها الرد على المخالفين في المسائل التالية : مسألة اسماء الله تعالى ، هل الاسم هو المسمى أو غيره ؟ هل هي مخلوقة ؟ مسألة الوقوف وهي متصلة بالولاية والبراءة، تحديد ما لا يسع جهله، قضية أفعال العباد والرد على المعتزلة ، مسألتي الاستطاعة والإرادة ، مناقشة المرجئة والخوارج في قضية الايمان(67).

= بينه وبين أبي تميم سنة 359 / 970 . وتحول معه الى القاهرة حيث توفي سنة 380 / 990 . عده أبو يعقوب الوارجلاني ضمن الائمة العشرة الذين انفردوا باراء في علم الكلام . وقد استقر بمصر وبها توفي وقد حقق النامي رسالته التي جاءت بعنوان «في الرد على جميع المخالفين» وما تزال مرقونة . ر : الدرجيني : الطبقات 2 / 340 . ر. الشماخي : السير 346 . ر. محمد حسن : تحقيق سير الشماخي م 3 / 586 — 587 ر. اسماعيل الجيطالي : قواعد الاسلام 13/1 تعليق 2 .

(66) انظر : النامي : الاطروحة : 288 ، تعليق 259

(67) وهذا تلخيص أبي خزر لرسالته مع عرض منهجه :
« فقد ذكرنا ما اعتلت به المعتزلة ، فأخذ اصحابنا بأوسط الاقاويل وأعدلها وأصوبها مما وافق كتاب الله وسنة نبيه محمد ﷺ والقياس الذي لا يقدر مبطل على نقضه فنفينا عن الله التشبيه فأثبتناه حيّا فاعلا واحدا ليس كمثله شيء ولا يشبهه شيء، وأبطلنا حجة المشبهة، وأبطلنا ما اعتلّ به جهم وما اعتلّت به المعتزلة من تثبيت جهم القدرة لله حتى ألزمه الجور ، ونفى المعتزلة الجور عن الله حتى نفوا عنه القدرة على اكثر الأشياء ومن لا يقدر على شيء فهو =

ثم ما أن أحسّ علماء الإباضية بعجزهم عن بعث دولة من جديد حتى فكروا في ما يعوّض ذلك في عصر الكتمان فوجدوا خير أسوة في سيرة أبي عبيدة مسلم في البصرة فكوّنوا نظام الحلقة الذي اشتهر بنظام العزّابة،وأرسى أبو عبد الله محمد بن بكر قواعد هذا النظام(68) فآتى أكله بعد حين في باب الأصول ، فبرزت في النصف الثاني من القرن الخامس هـ/الحادي عشر م المؤلفات التالية :

1) كتاب التّحف المخزونة في أجماع الأصول الشّرعية ومعانيها مفصلا بابا بابا ، لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (1078/471) (69)

= عاجز عنه ، ومن يعذب من لم يظلم فهو جائر ظالم ...» كتاب أبي خزر في الرد على جميع المخالفين ص 75 . مرقون بمكتبتي

(68) انظر كتابنا : نظام العزابة ، المطبعة العصرية 1975.

(69) هو ثمرة دروس القاها أبو الربيع في مدرسة الجامع الكبير بجربة . انظر كتابنا : نظام العزّابة ص 187
أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي القابسي (ت 471 / 1078) : نشأ بتمولست ثم درس على الشيخ ابي عبد الله محمد بن بكر (440 / 1048) في أريغ فكان من أبرز تلاميذه ثم انتقل الى جربة حيث تعلم الفقه على أبي محمد ويسلان وعلّم بها أصول الدين . كان كثير التنقّل مع تلامـذته . توفي في تونين سنة 471 / 1078 ر. الدرجيني : الطبقات I / 191 ، الشماخي : السير 412 / 414
وأما كتاب التّحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية ومعانيها فقد قسّمه صاحبه الى جزأين ، وقد عالج في الجزء الاول القضايا التالية : ما يسع الناس جهله ، الولاية والبراءة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وفيّ صلبها بين حقيقة الايمان والكفر وعالج قضية خلق القرآن كما خصص فصلا سماه «الدّيانات» اختصر فيه اسس العقيدة الإباضية (وسيعود عامر الشماخي الى هذا المنهج . انظر ما يلي 121

2) كتاب مسائل التوحيد ، لأبي العباس احمد بن بكر (1110/504)[70] .

= أما الجزء الثاني فقد جاء أكثر تجريدا ومن أهمّ أبوابه : باب في الحكمة وَالله حكيم لذاته وبذاته وفي ذاته ، باب ما الصفات التي هي الموصوف بها ليس ثم معنى غير عينه . باب في التوحيد ونفي الأشباه والمساواة عن الله عزّ ذكره ، باب كان ولم يكن ويكون ولا يكون وقد كان وسيكون . وختمه ببحث عن أسماء الله وصفاته .

والملاحظ أن أبا الربيع جمع في هذا الكتاب بين أصول الدين وأصول الفقه إلّا أن الغالب عليه هو طابع أصول الدين. كما أنّ المنهج لم يكن موحّدا في كامل الكتاب اذ يختصر احيانا ويحلل احيانا اخرى . أمّا النزعة التعليمية فواضحة اذ نعلم أنّ منطلق هذا الكتاب دروس كان يلقيها المؤلف في جربة . ومهما يكن من أمر يبقى الكتاب رصيدا مهمّا في تراث الإباضية لأن كل من أتوا بعده يكثرون من الإحالة عليه وينوّهون بفضله.

والكتاب خ بالبارونية عدد صفحاته 110 من الحجم المتوسط وبكل صفحة 24 سطرا وقد نسخ بتاريخ 1269 / 1853 دون أن يذكر اسم الناسخ .

(70) **أبو العباس احمد بن محمد بن بكر (504 / 1110)** : أصل اسرته من نفوسة من فَرْسَطّا . اخذ العلم عن أبيه أبي عبد الله محمد بن بكر (440 / 1048) وكان من أهم تلاميذه . سكن وادي أريغ ثم تحول الى تُمولَسْت في الجنوب التونسي وبها صنّف كتبه وهي خمسة وعشرون . يهمّنا منها رسالته في التوحيد خ موجود بالبارونية الحشّان جربة . ثم رجع الى وادي أريغ ثم الى تُمَاوْط (وارجلان) وكانت وفاته بوادي أريغ سنة 504 / 1110. ر. الدرجيني : الطبقات 2 / 442 ، الشماخي : السير : 423 ر. محمد حسن : تحقيق سير الشماخي 3 / 614 .

هذا عن المؤلف أما كتاب مسائل التوحيد فعنوانه الكامل معبّر عن فحواه وهو : «مسائل التوحيد مما لا يسع الناس جهله وغير ذلك من مسائل الكلام» ويقسم ما لا يسع جهله الى قسمين :

1) ما بينه وبين الناس : وذلك مثل الإقرار بالشهادة وما يتبعها حتى تجري عليه أحكام المسلمين . =

3) كتابا تبغورين بن عيسى الملشوطي (12/6)[71] :
— أصول الدين[72]. — كتاب الجهالات[73].

4) عقيدة نفوسة، لابي زكرياء يحيى الجناوني[74]، والقسم الاول من

= 2) ما بينه وبين الله : ويتمثّل في الإقرار والإضمار وعلم الجملة كذلك أشار الى ما ينبغي أن يعرف عن الانبياء وعن الآخرة .
كما أفرد فصولا طويلة في قضية الولاية والبراءة ولم يغفل عن مسالك الدين والإمامة معتبرا إياها قسما من اقسام اصول الدين .
أما منهج الكتاب فيغلب عليه الاختصار اذ يكتفي صاحبه بذكر مواقف الإباضية من القضايا المطروحة دون عرض أدلتها إلّا أنه يسند بعض المواقف التي تبدو له شائكة إلى مشائخ الإباضية . والكتاب خ بالبارونية عدد صفحاته 26 وبكل صفحة 27 سطرا.

(71) **تبغورين بن عيسى المَلْشُوطي** (النصف الاول من ق 12/6) : من ملشوطة (يبدو أنه في أريغ) سكن آجْلو . اخذ العلم عن أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (471 / 1078) وعن الشيخ عبد الله اللّنتي . وكان كما قال الشماخي : «أعظم الناس قدرا واكثرهم علما وأشدهم عملا..»
ومن تآليفه : كتاب اصول الدين حققه النامي ملحقا باطروحته (مرقون بمكتبتي الخاصة) وينسب اليه كتاب الجهالات ، ويبدو انه اشترك في تاليفه عدد من الشيوخ . ر. الشماخي : السير 432 .— كوبرلي : الاطروحة ص 115 — 116.— محمد حسن — تحقيق سير الشماخي 3 / 577 .— إسماعيل الجيطالي : قواعد الاسلام 1 / 90 تعليق عدد 1

(72) حققه النامي ملحقا باطروحته عدد 2 انظر ما يلي 140 تعليق 62

(73) ينسب الى غير تبغورين . يذكر الوسياني انه لابي اسماعيل ابراهيم. بن ملال ويذكر أبو عمار انه لعدة مشائخ انظر ما يلي 155 انظر : النامي : الاطروحة : 291 — 292 .

(74) كوبرلي : الاطروحة ، عقيدة نفوسة ملحق بالاطروحة 3 / 1 — 16 أبو زكرياء يحي آلجنّاوني (ق 5 / 11) من قرية آجَنَّاوَنْ بجبل نفوسة اخذ عن أبي الربيع سليمان ابن أبي هارون وبه تمرّ نسبة الدين عند الإباضية. نذكر من =

كتاب مختصر الوضع في الأصول والفقه[75].

إن هذه النّصوص تعالج جميع قضايا الأصول وبدأت تتخلّص من قضية الردود لتقرّ أصول الإباضية دون أن تعتمد على كثرة الاستدلال ، المهم ان ترسخ هذه الأصول في الأذهان ــ مثل عقيدة نفوسة ــ وإن جنح تبغورين في كتاب اصول الدين الى مناقشة كل الفرق في الأصول التسعة لابراز اعتدال مواقف الإباضية. أمّا كتاب الجهالات فهو كتاب مختصر تعليمي يعلم الانسان كيف يجيب عن جميع الأسئلة المحتملة في أصول الدين .

وإن تَمَخَّضَ المحيط الإباضي عن مثل هذا الإنتاج الذي يوحي بأن مؤلفات الاشعري لم تسر بعد الى هذه الأوساط فإن هذا القرن عرف امتدادا واضحا في الأوساط الاشعرية لفكر الاشعري خاصة بعد البغدادي والباقلاني (338ــ403/950ــ1013)[76] والاسفرايينــي (ت 471/1078)[77]

= مؤلفاته **كتاب الوضع** ، مختصر في الأصول والفقه ط حققه أبو اسحاق ابراهيم اطفيش (انظر ما يلي146والقسم الاول منه في اصول الدين وقد صيغ في اسلوب أدبي طريف وعرض عرضا منهجيا متناسقا .

وعقيدة نفوسة : وهو مختصر تعليمي ليس في نفس الجودة الاسلوبية وكتاب الوضع ر. الشماخي : السير 535 ، كوبرلي الاطروحة 1 / 76 وقد أحال على كثير من المراجع الأجنبية اذ نعلم ان روبناتشي الايطالي قد ترجم عقيدة نفوسة . cf.A.I.U.O.N,NS.XVI (1964), 533-595

ر. محمد حسن : تحقيق سير الشماخي 3 / 598

(75) **أبو زكرياء يحيى الجناوني**:مختصر الوضع تحقيق أبي اسحاق اطفيش ط من ص 17 ــ 37 أنظر ما يلي : 146

ويرجع كوبرلي أن العقيدة التي كتبت بالبربرية وترجمها ابن جميع في القرن الثامن ترجع إلى هذا القرن . ر. الاطروحة 1 / 80 .

(76) الباقلانــــي : ر. الزركلــــي ــ الاعــــلام 7 / 46

(77) الاسفراييني (ت 471 / 1078) ر. تحقيق كمال يوسف الحوت لكتاب «التبصير في الدين» ط بيروت 1403 / 1983 : 9

كما تأصّل تيّار آخر كاد. يبقى منسيّا لولا ابن حزم الاندلسي (384ـ994/456ـ1064)[78] ألا وهو المذهب الظاهري ، أما التيار الماتريدي فقد بقي مغموراً وكانت الغلبة للتيار الاشعري إلاّ أن التيّار الاعتزالي قد عرف نضجا جليا مع مؤلفات القاضي عبد الجبار (1025/415)[79].

وما أن هبت ريح الأشاعرة في عاصمة الإباضية الثانية بعد سقوط تاهرت وهي سَدْراته ووارجلان[80] حتى تصدّى لها علماء كان لهم باع طويل في علم الكلام ، وظهر نتاج زاخر لم يعرف الإباضية له نظيرا وظل عمدتهم إلى يومنا هذا فشرحوا ، وحشّوا ، واختصروا ، وهذه المصنفات هي :

ــ كتاب السؤالات ورسالة في الفرق ،لابي عثمان عمرو بن خليفة السّوفي[81].

(78) ابن حزم ر. الزركلي : الاعلام 5 / 53
(79) القاضي عبد الجبار : ر. الزركلي 4 / 47
(80) انظر الخريطة 837
(81) أبو عمرو عثمان بن خليفة السوفي (ق 6 / 12) من وادي سوف ولد (قبل 471 / 1078) لانه حضر مجالس أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي وهو كثير الرواية عن أبي زكرياء يحي ابن أبي بكر (ق 5 ــ 6 / 11 ــ 12) صاحب كتاب السيرة وأخبار الائمة، وكذلك عن أبي العباس احمد ابن أبي بكر . رحل الى وارجلان والى بلاد الجريد والى طرابلس.

من مؤلفاته : كتاب السؤالات وهو كتاب جامع لقضايا أصولية ولغوية وتاريخية خاصة في سير الإباضية وقد نسب الكتاب لغيره ايضا ، والحقيقة أنه كتاب تداولت عديد من الأيدي على وضعه وتوجد منه عدة نسخ في مكتبات الإباضية بجربة ووادي ميزاب ونفوسة . خ مكتبة،بوشداخ فاتو عدد صفحاتها 277 بكل صفحة 24 سطرا نسخت سنة 1184 وناسخها عبد الله النفوسي .

رسالة مختصرة في فرق الإباضية ط في الجزائر ضمن مجموع د.ت

ر. الدرجيني : الطبقات 2 / 428 ــ 483 ، الشماخي : السير 440 ــ 441 و524 ــ 529 ر. عمرو خليفة النامي : ملامح عن الحركة =

ــ كتاب الموجز ،وكتاب شرح الجهالات ،لابي عمار عبد الكافي الوارجلاني (1174/570)[82].

ــ كتاب الدليل لاهل العقول لباغي السبيل بنور الدليل لتحقيق مذهب الحق بالبرهان والصدق . (واشتهر بـ : كتاب الدليل والبرهان) .

ــ كتاب العدل والانصاف في اصول الفقه والاختلاف . (واشتهر بـ : كتاب العدل والانصاف)،وكلاهما لابي يعقوب الوارجلاني[83].

= العلمية بوارجلان ونواحيها . مجلة الاصالة الجزائرية عدد 42 / 43 ص 6، صفر ــ ربيع الاول (1397 / فيفري ــ مارس 1977
ر. محمد حسن : تحقيق سير الشماخي 3 / 634

(82) **أبو عمار عبد الكافي ابن ابي يعقوب التّناوتي** (ت قبل 1174/570) ولد بتناوت احدى قرى وارجلان وبها نشأ نشأته الأولى ، ثم ارتحل الى تونس في عهد الموحدين فجدّ في طلب العلم ، واستقر بعد ذلك في وارجلان وتفرغ للتأليف والتدريس والفتوى .
والقرن السادس هـ / الثاني عشر م يعتبر من ازهى عصور الإباضية من حيث الانتاج الفكري.
وبها توفي قبل أبي يعقوب الوارجلاني اذ تولّى هذا الاخير الإجابة عن رسائل وردت على أبي عمار .
ابرز مؤلفاته : الموجز في علم الكلام . حققه عمار الطالبي وط بالجزائر 1398 / 1978 ، شرح كتاب الجهالات المنسوب لتبغورين بن عيسى الملشوطي خ بالبارونية (انظر ما يلي 155 تعليق 96
ر. الدرجيني : الطبقات 2 / 485 ، الشماخي : السير 441 ، عمار الطالبي : آراء الخوارج الكلامية 1 / 215 ، علي يحي معمر : الإباضية في الجزائر :215

(83) **أبو يعقوب يوسف بن ابراهيم الوارجلاني المتوفّى** (1174/570) ولد بمدينة وارجلان جنوب شرقي الجزائر واليها ينسب . تفقه بها على منهج الإباضية . ثم ارتحل الى الأندلس فأقام في قرطبة زمن الموحدين . كما ارتحل =

ولا بأس من ذكر عقيدة أبي سهل[84] وان لم تلق نفس الرواج لكن اهمّيتها في سهولة استيعاب ما فيها .

نلمس بوضوح أنّ الفكر الإباضي أدرك مستوى النّضج والقدرة على الاستيعاب والدفاع في منطق متكامل ، فهذا ابو عمار الذي عرف البيئة التونسية في تونس زمن الموحدين بما فيها من تيّارات يقف منافحا عن الاسلام فيرد على الفلسفات القديمة،واهل الكتاب في الجزء الاول ، ثم في الجزء الثاني من موجزه يقرّر أصول العقيدة الاباضية ، ويدحض حجج الفرق الاخرى ببراهين عقلية ونقلية في لغة كلامية جدلية متماسكة .

= الى عواصم بلاد المشرق وأدى فريضة الحج . ثم توغل في أواسط إفريقيا حيث اكتشف تساوي الليل والنهار . له عدّة مؤلفات نكتفي بذكر اثنين منها : «الدليل والبرهان» في ثلاثة أجزاء ط حجرية في مجلد واحد البارونية مصر 1306 هـ في أصول الدين ، العدل والانصاف خ. في ثلاثة أجزاء ــ أصول الفقه حقّقه عمرو النّامي مرقون بمكتبتي وط بعمان 1984 بدون تحقيق. ر. الدرجيني الطبقات : 2 / 491 ، الشماخي : السير 443 ، علي يحيى معمر : الإباضية في الجزائر مكتبة وهبة القاهرة 1399 ــ 1979 . عمار الطالبي اراء الخوارج الكلامية 1 / 216

(84) كوبرلي : الاطروحة 3 الملحق : 23 ــ 71
أبو سهل يحي بن ابراهيم بن سليمان بن ابراهيم بن ويجْمَن (ق 12/6) : سليل أسرة عريقة في العلم . عاش في ربوع وارجلان زمن ازدهارها العلمي. واخذ خاصة عن أبيه وعن أبي زكرياء يحيى ابن ابي بكر الوارجلاني صاحب كتاب السيرة وأخبار الائمة . اشتهر خاصة بكتابه الموسوم بـ«العقيدة في علم التوحيد والعلم والسير» وقد جعله كوبرلي ملحقا باطروحته 3 / 23 ــ 71 . ر. الشماخي : السير 507 ــ 508 ، كوبرلي : الاطروحة 1 / 158 . محمد حسن : تحقيق السير 3 / 608 وقد اعتبره من علماء القرن 5 هـ / 11 ونرجّح ما اشرنا إليه أعلاه لاخذه عن أبي زكرياء .
أما كتابه في العقيدة فقد غلب فيه القسم الاخلاقي على القسم العقائدي .

ويمكن أن نعتبر أنّ مؤلفات أبي يعقوب مكمّلة ومركّزة لما جاء عند أبي عمّار، ذاك أنّه حدد في الجزء الأوّل من كتابه جميع مسائل الخلاف مع الأشاعرة ، وركز حجج الإباضية في هذه المسائل ، كما أنه حدد ما يسع جهله وما لا يسع جهله وما بين علماء الإباضية من فويرقات في هذا الشأن ، وحرص على ضبط أقسام العلوم في الجزء الثاني مع الاعتناء بعلمي المنطق والحساب ، وقد ساعدته رحلاته العديدة على استغلال ملاحظاته في علم الكلام . أمّا الجزء الثالث من كتاب الدليل والبرهان فقد جاء متنوعا يحكي ما في البيئة الاباضية من غليان فكري،ذاك أنه أجوبة عن رسائل وجهت في الأصل لابي عمار عبد الكافي،فلما أدركته المنيّة تولّى أبو يعقوب الإجابة عنها بما يشفي الغليل في الرد على مختلف الفرق سواء المتأصّلة أو المنشقّة عن الإباضية مثل النكّار .

أمّا كتاب السّؤالات فقد أجاب صاحبه عن خمسة وتسعين سؤالا في جميع مسائل الأصول ، وهو ثروة فكرية عمليّة تمكّن الإباضي من الاستعداد للاجابة عن أيّة قضيّة من القضايا التي كانت تطرح في حلقات المناظرات في ذلكم المحيط الذي تتعايش فيه جميع الفرق دون أن تجدَ أيّة مضايقة .

فواضح إذن تعايش التّراث الإباضي مع سائر التّراث الاسلامي خاصّة ومع التّراث العالمي تعايشا قويّا بنّاء مستقلا برأيه، معتدّا بذلك الرأي ، فلا يتردّد أبو يعقوب مثلا اعتماد فكر الغزالي في علم المكاشفة(85)، وفي الثّناء على رسائل إخوان الصفاء مع عرض فحواها،(86) إلاّ أنّنا لم نجد إشارة الى علماء آخرين برزوا في القرن (11/5) مثل ابن عبد البرّ (368—463/ 978—1071)(87) وفي القرن (6 / 12) مثل الشهرستاني

(85) أبو يعقوب الوارجلاني : الدليل والبرهان ط 1 — 3 / 180
(86) نفس المصدر : 3 / 194 .
(87) ابن عبد البر القرطبي . يقال له حافظ المغرب تهجّم على المتكلمين في كتابه «جامع بيان العلم وفضله» . ر. الزركلي : الاعلام 10 / 316

(479 ـــ 1086/548 ـــ 1153) ، ذلك لأن فكر الأشعري بقي طاغيا .

ولئن استمر الفكر الأشعري في قوّته على يد المتكلمين أمثال البيضاوي (ت 1143/685)[88]، والتفتازاني (712ـ1312/793ـ1390)[89] والايجي (1355/756)[90] فإنّ مسح الميورقي لسدراته واستئصال الإباضية من منطقة الجريد أدّى الى تراجع واضح ، واهتم هؤلاء بسيرهم وكان ذلك على يد الدرجيني في طباقته (في القرن السابع هـ / الثالث عشر م) ، لكنهم لم يسكتوا عن اصولهم فانبرى أبو نصر فتح بن نوح الملوشائي (ق 7 / 23)[91] وهو يشكو من تفريط الناس في علم الأصول : (طويل)

نظرتُ الى قرائنا فوجدتّهم بفقه المعاش مولعين بـألْسُنِ
تناسَوا أصول الدّين من أجلِ أنّها صِعابٌ وما فيها ثِمارٌ لمنْ يَجْنِ

فوضع نونية في اثنتين وثمانين ومائة بيت جمع فيها أصول الدّين ،فذاع صيتها في ما بعد حتى صارت بمثابة النشيد الرّسمي تحفظ وتنشد في عدة

---

(88) البيضاوي : ر. الزركلي : الاعلام 4 / 248

(89) السعد التفتازاني : ر. الزركلي : الاعلام 8 / 113 ـــ 114

(90) عضد الدين الايجي . ر. الزركلي : الاعلام 4 / 66

(91) **أبو نصر فتح بن نوح الملوشائي** (النصف الاول من ق 7 / 13) من قرية تملوشايت من جبل نفوسة . اخذ العلم عن خاله ابي يحي زكرياء بن ابراهيم. له عدة قصائد تعليمية نذكر منها القصيدة النونية في اصول الدين . انظر ما يلي : 160 الاشارة إلى شروحها
ر. الشماخي : السير 548 ـــ 549 ، الجعبيري : نظام العزابة : 254 ر. محمد حسن : تحقيق سير الشماخي 3 / 662 وقد أخطأ في اعتباره من علماء القرن 6 / 12 لأنّ الباروني اعتبره من الطبقة الثالثة عشرة. ر. اسماعيل الجيطالي : قواعد الاسلام 1 / 89 تعليق 1 للمحقق

مناسبات . ثم شرحها الجيطالي (ت 1349/750)[92] في مجلدين نهج فيهما منهجا تحليليا استدلاليا مقارنا لا يخلو من نزعة دفاعية ، وقد كتب عقيدة مختصرة عرفت باسمه، وأفرد قنطرة من قناطر كتابه الموسوم «بقناطر الخيرات» لأصول الدين بيّن أنّه عمد فيها الى الاختصار بناء على توسّعه في ذلك في شرح النونية ، ولا ينبغي أن نغفل عن الباب الأول من ابواب كتابه قواعد الاسلام فهو ايضا عرض دقيق لقضايا التوحيد .

أمّا عامر الشماخي (1390/792)[93]، أبرز فقهاء الإباضية ، فإنه لم

---

(92) **اسماعيل الجيطالي** : (ت 750 / 1349) نشأ في مدينة جيطال بجبل نفوسة. اخذ عن أبي موسى عيسى بن عيسى الطّرْميسي (ت 1322/722) اشتهر بقوة الحافظة . جمع بين العلم والجرأة في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لذلك كان كثير التنقل . سجن بطرابلس فسعى آل جربة الى فكّ سراحه ؛ واستقر في جزيرة جربة بالجامع الكبير إلى أن توفّي ، وقبره هناك . له عدة مؤلفات نذكر منها : كتاب قناطر الخيرات وقد طبع في 3 أجزاء بالمطبعة البارونية 1307 / 1889 وحقق عمرو النّامي الجزء الأول منه وطبع بمكتبة وهبة بالقاهرة 1385 / 1965 وفي هذا الجزء فصول مهمّة في أصول الدين.
وكتاب قواعد الاسلام جزآن وقد حققه عبد الرحمان بكلي وطبع بالمطبعة العربية بغرادية الجزائر 1976
وقد جاءت 129 صفحة منه في الاصول ج 1 وقد حقق النّامي هذا القسم ملحقا بأطروحته كما اعتمد كوبرلي في اطروحته على هذا القسم (ر. 1 / 204 ـــ 245) ر. المراجع المشار اليها مع المصدر المعتمد : الشماخي : السير : 556 ـــ 559

(93) **عامر الشماخي** (ت 1390/792) من أجداد أحمد الشماخي صاحب السير. اخذ عن أبي موسى عيسى بن عيسى الطّرْميسي (ت 722 / 1322). اشتهر بالاستقامة منذ صغره . جلس للتدريس والتاليف طول حياته . وقد درّس بمتِيُون 13 سنة وتحول الى يفرَن 756 هـ / 1355 م . من أبرز تلاميذه البرادي (8 و 9 هـ / 14 ـــ 15 م) صاحب كتاب الجواهر . توفي متقدم =

يغفل هذا الباب بل اكتنزه في رسالة موجزة عرفت بالدّيانات، بيّن فيها موقف الإباضية من القضايا الأصولية التسع،مفتتحا كل قضية بقوله ندين ، ويشفع هذا بترجمة ابن جميع (ق 14/8)[94] لنص العقيدة الذي ألف بالبربرية في القرن الخامس هـ/الحادي عشر ميلادي فيما يبدو، فصار العمدة في العقيدة، وهو أول ما يحفظ في جربة ووادي ميزاب الى جانب القرآن الكريم والحديث الشريف .

ثم يسطع نجم البرادي فيملأ القرن التاسع هـ / الخامس عشر م [95]

= السن (792 / 1390) له عدة مؤلفات يهمنا منها كتاب الديانات وقد ألفه تلبية لطلب نوح بن سعيد المَرْسَاوني (انظر شروح هذا النص في ما يلي 160) وقد ترجمه النامي بأطروحته ص 255 إلى الانكليزية وترجمه كوبرلي إلى الفرنسية 195/3 الملاحق ر. الشماخي : السير 559 ــ 561 .

(94) هو **أبو حفص عمرو بن جميع** : يقول عنه الشماخي : «كان اماما مشهورا وكان من العلماء منظورا . اليه تنسب العقيدة التي كانت بالبربرية فأبدلها بلسان العربية وهي اعتماد أهل جربة وغيرهم غير نفوسة في ابتداء الطّلبة» السير 561. وقد ترجم له الشيخ ابو اسحاق اطفيش في مقدمة تحقيق نص العقيدة واعتبره من علماء النصف الثاني من القرن 7 / 13 ، وقد أدرك بداية القرن 8 / 14. وغاية ما نعرف عنه أنه درس على أحمد الدرجيني صاحب الطبقات . ر. ابن تعاريت : رسالة في تراجم علماء جربة : 54
«ثم صار كبير المدرسين بجامع تيفروجين من جهة والغ القديمة حيث يوجد قبره» كما يقول الحيلاتي (ت 1099 / 1688) في رسالته عن مشاهد علماء حربة : 6 أما تاريخ وفاته فمجهول ر. الجعبيري : نظام العزابة ص 253 . أما في ما يتعلق بتعريف نص العقيدة فانظر ما يلي 131

(95) **أبو الفضل أبو القاسم البرادي** (النصف الاول ق 9 / 15) نشأ بجبل دمر ــ الجنوب التونسي ــ وتعلم بجبل نفوسة على عامر الشماخي (ت 1390/792) وبجربة على يعيش بن موسى الزواغي بمدرسة وادي الزبيب بحومة جعبيرة . =

برسالة الحقائق عرف فيها المعنى الاصطلاحي لأهم المفاهيم الأصولية، وأظهر براعته في هذا الفن وإلمامه به في شرحه للدعائم المسمّى «شفاء الحائم على الدعائم» وقد استوفى فيه ما يتعلق بأصول الدين متّبعا في ذلك منهجا تحليليا مقارنا مستفيدا من كل ما وصله من نصوص إباضية وغير إباضية .

بعد أن ألممنا بتراث القرون التي هيأت للمرحلة التي تعنينا أكثر ، فلنقف عند المؤلفات الأصولية في هذه المرحلة تفصيلا .

= تولى التدريس بعد ذلك بنفس المدرسة التي تعلم بها بجربة واستقر بالجزيرة حيث شارك في عضوية مجلس العزابة . حج الى بيت الله الحرام سنة 775 / 1374 وتاريخ وفاته يبقى مجهولا . ر. للمؤلف : نظام العزابة ص 208 ــ 209 وقد اشرت هناك الى اهم المصادر . ر. سالم العدالي : البرادي : حياته آثاره . اطروحة مرحلة ثالثة نوقشت بالكلية الزيتونية للشريعة واصول الدين 1402 ــ 1982 مرقونة بمكتبتي .

ورسالة الحقائق ط . بالجزائر د.ت مع مجموع من المؤلفات وقد حققها سالم العدالي مرقونة بمكتبتي . أما كتاب شفاء الحائم فما يزال مخطوطا بالمكتبة البارونية الحشّان ، جربة . ولسالم العدالي نسخة مصورة منه عن النسخة البارونية . ر. سالم العدالي : البرادي حياته آثاره ؛ 122 ــ 147

الإنتاج الإباضي في أصول الدين[1] في القرون 10، 11، 12 هـ/16، 17، 18م

تنطلق التصانيف الإباضية في أصول الدين في هذه الحقبة التي تهمنا بشرح أحمد بن سعيد الشماخي (1522/928) لعقيدة التوحيد لأبي حفص عمرو ابن جميع[2]، وقد أثبت أنه «انتهى من شرحه هذا في أوائل شهر شعبان سنة أربع وتسعمائة / فيفري 1499 . وهو العام الثاني من إخراج المسلمين النصارى من جربة »[3] .

وأبو العباس أحمد الشماخي (ت 1522/928) هو سليل أسرة عريقة في العلم سكن يفرن وأخذ عن أبي عفيف صالح بن نوح . تحول بعد وفاة شيخه الى تطاوين وتلالت بجبل دَمَّر طلبا للعلم،ثم واصل طريقه الى تونس حيث التقى بملك إفريقية أبي عمر عثمان الحفصي

(1) **ملاحظة** : اننا سنقحم التراجم داخل النص لانها تعتبر من صلب البحث

(2) انظر ما سبق : 124 تعليق 94

(3) احمد الشماخي : شرح مقدمة التوحيد : 163

(839ـ893/1435ـ1488) سنة 1486/891،وتحاور معه في مسائل فقهية .

كما التقى في احدى رحلاته بفقيه إباضي من عمان هو محمد بن عبد الله السمائلي العماني،ونقل عنه عدة أخبار عن إباضية المشرق .

وكان يهتم أحيانا بتاريخ مؤلفاته من ذلك ضبطه لتاريخ انتهائه من شرح مقدمة التوحيد،وذلك سنة 1499/904.

والمشهور كما يروي ذلك مؤرخ جربة المعاصر سالم بن يعقوب أنه توفي بجربة،وقبره بحومة تِيوَاجَن،وذلك سنة 1522/928 على خلاف ما يذكره لويكي .

مؤلفاتــه :

ـــ شرح عقيدة التوحيد (انظر ما يلي : 131).

ـــ سير المشائخ : ط. حجرية القاهرة 1301 . عرف فيه بنشأة الإباضية وخاصة سير مشائخ المغرب .

ـــ مختصر كتاب العدل والإنصاف،لأبي يعقوب الوارجلاني (12/6) في أصول الفقه ، وشرح المختصر. خ بمكتبتي. وقد فرغ من تأليفه 1489/854 .

ـــ شرح كتاب مرج البحرين في الفلسفة والمنطق لابي يعقوب الوارجلاني ، وهو قسم من كتاب الدليل والبرهان . خ بمكتبة سالم بن يعقوب غيزن .

ـــ اعراب مشكل الدعائم،لابن النَّظِر العماني،وقد انتهى من تأليفه سنة 1483/888 كما أثبت في آخر النسخة البارونية خ . لم يهتم فيه إلّا بالقضايا اللغوية والنحوية .. «فآثرت مختصرا يتضمّن مشكل إعرابه» .

ـ رسالة في الردّ على صوله الغدامسي (انظر ما يلي : 163).
ـ ورسائل اخرى في الفقه[4].

ويبدو أن آخر ما صنف في هذه القرون الثلاثة حاشية يوسف بن محمد المصعبي (ت 1774/1188)[5] على كتاب أصول الدين لتبغورين ابن عيسى الملشوطي (ق 12/6)[6] .

وبين هذا وذاك ألفت عدة تصانيف نرتبها كما يلي : (1) المؤلفات المستقلة. (2) الشروح والحواشي. (3) الردود والأجوبة . (4) المختصرات.

المؤلفات الذاتية :

إنّ التآليف الذاتية في أصول الدين في هذه القرون تكاد تكون منعدمة ، وإننا لم نعثر إلّا على ثلاثة رسائل ، اثنتين منها لأحمد بن سعيد الشماخي والثالثة لعبد الله السدويكشي (1658/1068)[7].

ولعل هذا يرجع إلى أنّ ما ألّف في ما مضى كثير ، لذلك لجأ علماء هذه الحقبة الى الشروح والحواشي لتوضيح ما جاء من إشكال في تلك النصوص التي أقرّت العقيدة الإباضية بصفة نهائية .

أ) **أما رسالة الشماخي الأولى** فقد جاءت موجزة وهي جواب أجاب به[8] أحد الطلبة حول قضية العلاقة بين الاسم والمسمّى بالنسبة الى الله

---

(4) ر. سعيد ابن تعاريت : رسالة في تراجم علماء جربة ص 1. سالم بن يعقوب : كراس بمكتبته الخاصة بدون رقم
محمد حسن : تحقيق سير الشماخي : 3 / 480
(5) انظر ما يلي : 140
(6) انظر ما سبق : 116 تعليق 71
(7) انظر ترجمته مع تحليل أهم آثاره : 151
(8) خيرنا وضعها هنا لانها أقرب الى التأليف الذاتي

تعالى ، وهي مخطوطة ، بها أربع صفحات تحتوي على مائة سطر ، بخط مغربي واضح[9].

وقد بدأها بذكر الفرق بين التسمية والاسم والمسمّى لغة ، ثم بيّن أنّ الإباضية يعتبرون أنّ الاسم هو المسمّى ، مدلّلا على هذا الاعتبار بعدة آيات من القرآن الكريم ، وبثلاثة أحاديث .

وقرّر بعد ذلك ، اعتمادا على كلام الوارجلاني أنّ الخلاف بين الإباضية وغيرهم اعتباري لفظي .

كما أجاب عن بعض الاعتراضات والاستفسارات،وانتهى الى تقرير أنّ الاسم يدل على المسمّى ، وأنّ الإباضية يمنعون أن يقال إنّ الله سمّى نفسه في الأزل[10]، وتبدو النّزعة التعليمية واضحة في هذه الرّسالة إذ جاءت في قالب حوار (إن قلت . قلت) .

ب) وأما الرسالة الثانية فقد جاءت في منتهى الإيجاز،وهي خ.تحتوي على صفحة واحدة بخط مغربي واضح.بها ثلاثة وعشرون سطرا[11].

وموضوعها:صفات الله تعالى ، وقد برهن بطريقة منطقية جدليّة على أنّ صفات الله الذاتية غير زائدة على الموصوف ، وكذلك صفاته الفعلية .

وقد بدت النزعة الجدلية ، بما فيها من تحدّ ، واضحة في هذه الرسالة على إيجازها .

---

(9) المكتبة البارونية ضمن مجموعة آثار أخرى بدون رقم
(10) ر. أحمد الشماخي : رسالة في الاسم والمسمّى : 4
(11) خ البارونية : ضمن مجموعة من الرسائل بدون رقم

وأما الرسالة الثالثة فهي لعبد الله السَّدْوِيكْشِي، عدد صفحاتها سبعة. وبها 134 سطر[12]. وهي موسومة بـ «رسالة في اختلاف العلماء في القرآن المجيد» . وقد حدّد موضوعها في الخاتمة كما يلي :

« فقد ذكرت ما أمكنني ذكره من احتجاج الفريقين (القرآن مخلوق — القرآن أزلي)»، فهي مقارنة بين القائلين بالحدوث والقائلين بالقدم وفي ذلك يقول : « وأما القائلون بأن القرآن قديم فهم المالكية والشافعية والحنابلة والحنفية.

وأما القائلون بأنّ القرآن مخلوق فهم المعتزلة والإباضية والشيعة على اختلاف مذاهبها » [13] .

وقد بدت النزعة الجدلية واضحة في كل الرسالة ما دامت كل جماعة تحاول الانتصار لموقفها ، وقد أورد المصنف حجج الذين يعتبرون أنّ القرآن قديم ودفاعهم عن موقفهم في العنصر الأول ، ثم أورد حجج القائلين بخلق القرآن ومنهم الإباضية ، وقد جاء القسم الثاني أطول وأوضح من القسم الأول؛ ومرجع هذا الى أنّ السَّدْوِيكْشِي يتبنّى موقف القائلين بخلق القرآن .

---

(12) خ البارونية ضمن مجموعة من الرسائل بدون رقم . انظر ترجمة السدويكشي في ما يلي : 151

(13) عبد الله السدويكشي : رسالة في اختلاف العلماء في القرآن المجيد : 7

الشروح والحواشي :

1) شروح عقيدة التوحيد لأبي حفص عمرو بن جميع[14].

أ) شرح أبي العباس أحمد الشماخي[15].

لقد تتبع الشارح متن العقيدة كلمة كلمة ، فتركّز الشرح على المحاور التالية : أصل الدين ، الإيمان ، الكفر ، الإسلام ، الدين ، الولاية والبراءة ، الأنبياء ، الكتب ، الكبيرة ، الكلام على القرآن وأسماء الله ، الرد على الخوارج والصّوفية ، نبذة في عقيدة أهل الحق والاستقامة (يعني الإباضية).

وقد بين الشارح الغاية من تأليفها في مقدمة الشرح حيث قال عند وصف المتن : «احتوت على نكت ولطائف يفتقر إلى تعلمها المبتدئ ، وربما يحتاج إلى إيضاح بعضها المنتهي . فاستخرت الله في شرح ما بدا لي من مشكلة ... إسعافا لمن طلب ، ومساعدة لمن رغب ، ولا أزيد على ما يزيل

---

(14) انظر ما سبق ص 124 للتعريف بصاحب العقيدة . أما النص فيمكن التّعرّف على فحواه من خلال الشرح ، والشماخي قد لخّص المتن كما يلي : «اعْلَمْ أنّ الشيخ رحمه الله تعالى لمّا صدّر كتابه بما لا يسع جهله طرفة عين ، ثم ذكر ما يلزم من جهل أو أنكر خصلة من ذلك ، ثم ذكر تفسير الدين وما يضاف إليه وأنّه الإسلام ، ثم عقب بشيء من المفروضات ، وذكر الولاية والبراءة ، وما يلزم منهما ولهما من الشروط والأقسام ، وذكر الملل وأحكامها، وكل ذلك تفسير للجملة ، ثم ذكر من جملة التفسير على وجه الاستطراد جملة الكتب والأنبياء والرسل ... لينبّه الغافل عن سبيل الاستقامة ...» : 114

(15) لقد حقّق المتن والشرح أبو اسحاق ابراهيم اطفيش وطبعهما مع شرح أبي سليمان التلاتي بالقاهرة 1353هـ. وقد طبع المتن مع الشرحين طبعة ثانية على نفقة الحاج خليفة بن سعيد الشيباني 1392 / 1973 وقد جردت من تحقيقات أبي اسحاق اطْفَيّش . وقد اعتمدنا الطبعتين إلاّ أنّ الإحالات جاءت على الطبعة الثانية .

الإبهام إلّا نادرا ، لأنه رحمه الله لم يضعها لتقرير المباحث وتهذيب الأدلّة»[16] .

والناظر في الشرح يتبيّن أنّ الشّماخي عمد إلى التوسّع أحيانا وإلى الاختصار أحيانا أخرى ، كما أنّه يكثر من المقارنات بين مواقف الإباضية وغيرهم بطريقة جدلية واضحة ، ثم يدعّم ما يقرره من الآراء باجتهاد علماء الإباضية المتقدّمين دون ذكر المصدر غالبا ، وإنّما يكتفي بذكر أسماء العلماء فقائمة أسماء المصادر لا تتجاوز الستّ مثل كتاب الجهالات[17]، والدليل والبرهان ، بينما عدد أسماء العلماء المذكورين لا يقلّ عن الثلاثين ، مثل تبغورين بن عيسى الملشوطي صاحب كتاب الجهالات، وأبي يعقوب الوارجلاني صاحب الدليل والبرهان[18]. وهو يسند أيضا آراء غير الإباضية إلى أصحابها وإلى مصادرها أحيانا ، وقد تردّد ذكر الزمخشري (467—538/1079—1194)[19] والأشعري[20] وغيرهما في غضون الشرح عدة مرّات .

ثم إنّ الشارح إلى جانب التعريفات الأصولية والمناقشات الفكرية لم يغفل عن الشروح اللغوية ، فهو كثيرا ما يحيل على الزجاج (241—311/855—923)[21].

ثمّ إلى جانب هذا فإنّ تتبّع النّصّ فرض على الشارح أن يقف عند كثير من المواضيع الفقهية العملية مثل الصلاة والزكاة ، وما إلى ذلك .

---

(16) الشماخي : شرح العقيدة : 18

(17) انظر ما يلي : 155

(18) انظر ما سبق : 116و119

(19) ر. الزركلي : الاعلام 8 / 55

(20) انظر ما سبق 44 تعليق 31

(21) ر. الزركلي : الاعلام 1 / 33

فواضح إذن أنّ شرح الشمّاخي جاء معتدلا بين الاختصار والطول اذا قورن بشرح أبي سليمان التلاتي (ت 1560/967)[22] ، وشرح امحمد اطْفَيّش ، قطب الأئمة .

وأخيرا فقد جاء هذا الشرح دليلا واضحا على موسوعية الشارح،ودقّة ملاحظاته، وإلمامه بالقضية من جميع جوانبها، فهو يشير أحيانا إلى أنه يعمد إلى الاختصار وقوفا عند التزامه في المقدمة[23]، وأحيانا يضطر إلى تحليل بعض المسائل عندما يحس أنّ الشرح لم يمكّنه من استيفاء الغرض ، فيلمّح إليها باحدى العبارات التالية : تنبيه[24]. مسألة[25]. فرع[26]. مطلب[27].

وسيتّضح من خلال هذا البحث أنّ شرحه منطلق أساسي لكل من يريد أن يتعرّف على عقيدة الإباضية .

ب ــ شرح أبي سليمان داود بن ابراهيم التلاتي (ت 1560/967)

قبل أن نقف عند الشرح يحسن أن نتعرّف على صاحبه، وتتبع أخباره يعرض صورة واضحة عن متانة العلاقة بين مواطن الإباضية بالمغرب في القرن 16/10،والأخبار عن حياته متوفرة .

نشأته وتعلمه . إننا نجد عنهما تفاصيل يقينية واضحة كما يرويها عنه

---

(22) انظر أسفله بـ ـــ.
(23) انظر ما سبق : 132
(24) احمد الشماخي : شرح العقيدة : 20 و 47
(25) نفس المصدر : 38 ، 48 ، 122 ، 126 ، 132
(26) نفس المصدر : 102
(27) نفس المصدر : 103
يحسن أن نشير هنا الى ترجمة موتيلنسكي لنصّ العقيدة

CF . Motylinski,L'Āqīda Des Abadhites, dans Recueil de Memoires et de textes publié en l honneur du XIV Congrés des orientalistes, ALger, 1905. P 504/545.

أحد تلاميذه وهو محمد بن زكرياء الباروني[28] في رسالته في نسبة الدين[29] ومفادها :

1) **الدراسة بجبل نفوسة**[30] : لقد ارتحل إليه منذ صغره ، وبعد أن حفظ كتاب الله درس عقيدة التوحيد[31] وغيرها على أبي زكرياء بن عيسى الباروني[32].

---

(28) انظر ما يلي : 169

(29) ملحق سير الشماخي : 579

(30) جبل نفوسة : منطقة جبلية تقع جنوب غربي مدينة طرابلس بالقطر الليبي ونفوسة هي القبيلة البربرية التي عمرت هذه المنطقة فعرف الجبل بها لشهرتها رغم انه عمرته قبائل بربرية أخرى . لزيادة التوسّع ر. ياقوت الحموي : معجم البلدان 5 / 296 — 297

(31) ملحق سير الشماخي : 579

(32) لم نجد اشارة إليه في رسالة ابن تعاريت وواضح أنه من مقرئي ق 10 / 16 بجبل نفوسة . ويحسن أن نعرف بصاحب الرسالة لأننا سنعتمد كثيرا على رسالته في هذا الفصل . **هو سعيد بن الحاج علي ابن تعاريت** (ت 1289 / 1872)

لقد ذكر نسبته بنفسه كما يلي : سعيد بن الحاج علي بن عمر بن سعيد بن يحيى ابن الحاج عبد الرحمن بن صالح بن احمد بن الحاج المعز بن يوسف ابن يحيى ابن الشيخ أبي النجاة يونس بن سعيد بن يحيى ابن تعاريت . في اخر خ نسبة الدين لسليمان الحيلاتي بخطه . البارونية.

ويذكر أنه أخذ عن عيسى ابن أبي القاسم الباروني وقد نسخ رسالته في الرد على الغدامسي وذكر أن الباروني كتبها 1210 / 1795).

وقد اخذ عنه سعيد بن عبد الله الباروني كما يذكر ذلك في نسخه لعدة مخطوطات أنه نسخها لشيخه ابن تعاريت .

وقد سمّى رسالته التي بيّنت ما لديه من وثائق مهمة ، منها ما لم نعثر عليه بعد : «في تراجم علماء الجزيرة وذكر أمرائها السّمُومْني وبني الجلود» ويذكر أنه فرغ منها في صفر 1274 / 1799.

وقد رحل الى مصر في آخر حياته اذ توفي بالاسكندرية سنة 1289 / 1872

2) رجوعه إلى جربة : لعله رجع زائرا فأقام مدة أراد أن يستفيد فيها فحلّق على أبي القاسم بن يونس السَّدْوِيكْشي [33] ، وأبي يحيى زكرياء بن ابراهيم الهوّاري[34].

3) عودته إلى جبل نفوسة : ثم رجع الى الجبل فلازم أبا يوسف يعقوب بن صالح التَّنْدَمِيرْتِي[35] بأجَنَّاونَ — بفتح الهمزة والجيم وتشديد النون وفتح الواو بعدها[36] — إذ يصرّح أنه أخذ عنه أكثر ممّا أخذ عن غيره»[37].

---

(33) **وأبو القاسم بن يونس السدويكشي** (ق 10 / 16) ذكر سعيد ابن تعاريت أنه تلميذ أبي يوسف يعقوب التَّنْدَمِيرْتِي شيخ احمد الشماخي صاحب السير كما يقول إنه «جازت به سلسلة نسب الدين» . رسالة في تراجم علماء جربة . خ بمكتبة سالم بن يعقوب غيزن جربة : 48 و 40

(34) **أبو يحيى زكرياء بن ابراهيم الهواري** (ق 10 / 16) ذكر ابن تَعاريت أنه اخذ العلم عن احمد الشماخي صاحب السير ولم يفصّل في ذكر اخباره — رسالة في تراجم علماء جربة : 3

(35) **أبو يوسف يعقوب بن صالح التندميرتي** (ق 9 / 15) لا نعرف عنه سوى أنه شيخ احمد الشماخي صاحب السير ، وأنه اخذ عن أبي النجاة يونس التعاريتي . معنى ذلك انه عاش بين جربة وجبل نفوسة . ر. سعيد ابن تعاريت : رسالة في تراجم علماء جربة : 27

(36) اجَنَّاوَنْ : مدينة غناء تستلقي في دلال على أقدام جبل اشم تضم القرى التالية نُمُوقَتْ في وسط الجبل القصير — على جنب الجبل الايمن — مزُّو ويُوجْلِينْ — على كتفي الجبل وتقابلهما الجُمَّارِي وَمَزْغُورة . ر. علي يحيى معمر : الإباضية في موكب التاريخ الحلقة الثانية القسم الثاني : 93 وقد جاء النص في قالب ادبي فقدمناه في اسلوب علمي مكتبة وهبة . القاهرة 1384

(37) ر. محمد بن زكرياء الباروني نسبة الدين ط ملحقا بسير الشماخي : 579.

ولما ارتحل شيخه الى جزيرة جربة[38] انتقل الى بَقَّالَة[39] فدرس المنطق والبيان على شيخه ابراهيم ابي الأحباس[40] من تلاميذ يونس ابـن تعَاريت[41].

ثم رجع الى جزيرة جربة إلّا أنّه لم يستقرّ بها .

4) رحلته إلى وادي ميزاب : وحال وصوله إلى جربة بلغه صدى دروس أبي مهدي عيسى بن إسماعيل[42] تلميذ سعيد بن علي الجربي[43] فالتحق بمدرسته بمليكة[44] في وادي ميزاب 1554/961.

نشاطه بجربة : وما أن رجع الى جربة حتى تصدّر لِلتدريس في مسجد القصبيين[45]. ثم انتخب رئيسا لمجلس العزابة[46] وصار من أهل الحل

---

(38) ر. ابو اسحاق اطفيش : مقدمة شرح العقيدة : 8

(39) محمد بن زكرياء الباروني : نسبة الدين ط ملحقا بسير الشماخي : 579

(40) **ابراهيم بن احمد أبو الأحباس** (ق 10 / 16) يذكر ابن ثعاريت انه اخذ عن ابي النجاة يونس التعاريتي ، معنى ذلك انه عاش في القرن 10 / 16 وتعلم بجربة وهو من جبل نفوسة . رسالة في تراجم علماء جربة : 27

(41) **أبو النجاة يونس ابن تعاريت** : (ق 10 / 16) . تتلمذ بجربة على شيخه زكرياء الصدغياني . رحل الى جبل نفوسة حيث درس على ابي عفيف صالح ابن نوح التندميّرتي . درّس بجامع تاجديت بحومة فاتو ، تخرج على يديه عدة تلاميذ أبرزهم سعيد الجربي مصلح وادي ميزاب في القرن 10 هـ . ترأس حلقة العزّابة بجربة ، وقاد الجيش الجربي سنة 916 / 1511 ضد حملة النصارى على جربة . ر. فرحات الجعبيري : نظام العزابة : 215

(42) انظر ما يلي : 165

(43) انظر ما يلي : 165 تعليق 108

(44) مليكة : احدى قرى وادي ميزاب . انظر الخريطة ص

(45) بحومة قلالة قرب ثلاثْ (انظر الخريطة) 835

(46) انظر بحثنا عن نظام العَزّابة المطبعة العصرية تونس 1975 / 218 ـــ 219 .

والعقد . ومما يثبت ذلك قول ابن تعاريت (1872/1289) : « وساد بجربة وتولى مجلسها ـــ اي تولى رئاسة مجلس الحكم فيها انذاك ـــ واليه يرجع الأمر في زمانه»[47]، ومخاطبة درغوث باشا حين هجم على الجزيرة : « نحن جماعة العزابة »[48].

وقد كان مجاهدا مجتهدا في العلم والدعوة الى الحق فتصدّى لدرغوث باشا وقال له في صيغة ردّ : « بل الفساد من قبلك لتقديمك الأسافل »[49] عندما طعن درغوث في عزّابة جربة . فما كان من درغوث باشا إلّا أن اخذه خدعة وسجنه شهرا ، ثم قتله سنة 1560/967 .

وقبره معروف الى الآن في حومة بَرْكُوك[50]، وما يزال اهل قرية تْلاَتْ[51] ـــ التي ينسب اليها ـــ يقيمون زيارة سنوية لهذا القبر إحياء لذكراه .

وهكذا نتبيّن أنّه مات حديث السن دون أن يفيد كثيرا من العلم الذي حصّله في شبابه ، فخمس سنوات على أقصى تقدير غير كافية لتكوين جيل . وأشهر تلاميذه محمد بن زكرياء الباروني الذي نقل عنه نسبة الدين[52] .

مؤلفاته :[53] يقول أبو اسحاق اطفيش : « ولأبي سليمان مصنّفات نفع

---

(47) سعيد ابن تعاريت : رسالة في تراجم علماء جربة : 43

(49.48) محمد بن زكرياء الباروني نسبة الدين ملحقا بسير الشماخي : 583

(51.50) انظر الخريطة

(52) انظر للتعريف به ما يلي : 169

(53) ر. فرحات الجعبيري : نظام العزابة : 271 . (لزيادة التعرف على هذه المؤلفات)

الله بها كثيرا من عباده المؤمنين منها شرحه على متن ايساغوجي[54] في المنطق مقرر بالجامع الأعظم الزيتونة بتونس .

— وشرحه على الآجرومية[55] ... لم نطّلع عليه .

— شرح عقيدة التوحيد : « قلّ أن نجد ممّن أدركناه من العلماء او التلاميذ من لم يكن من محفوظاته ، وذلك في بلادنا — وادي ميزاب — ولعل الحال في الجزيرة ونفوسه كذلك »[56].

وهذا ابو سليمان نفسه يضبط منهجه في شرح العقيدة في المقدمة كما يلي : « ... فهذه تذكرة لشيء من المسائل على بعض كلمات العقيدة ،

---

(54) الحقيقة أنّ هذا الشرح يجب أن ينسب لابي الربيع سليمان الجربي المدني من حومة بازيم من جربة كما ذكر ذلك سعيد ابن تعاريت : رسالة في تراجم علماء جربة : 84 ، ونص الشرح مطبوع وقد وردت إشارة في مقدمته الى أن سليمان هذا نقل فيه الشرح عن درس لأحد شيوخ الأزهر . والتلاتي لم يرحل إلى مصر ولقد تسرب الخطأ لأبي اسحاق اطْفَيَّشْ من الاتّفاق في الاسم. وشرح ايساغوجي لأثير الدين الأبهري في المنطق ط بالمطبعة الاهلية بتونس سنة 1321 / 1903 في 32 صفحة متوسط الحجم وطبع عدة مرات .
يذكر في المقدمة أنّه أخذ هذا الشرح عن الشيخ الأبهري ثم يحدّد التاريخ كما يلي : «وكان أول مجلس سمحت به الأيام في قراءتي لهذه الرسالة في يوم الاربعاء ثاني عشر صفر المبارك ثاني شهور سنة ثلاث عشرة بعد التسعمائة من الهجرة النبوية (12 صفر 913 / 22 افريل 1507) على صاحبها افضل الصلاة وازكى التحية وذلك بالمدرسة الجيعانية بشاطىء بحر النيل ببولاق من أعمال مصر المحروسة» .

(55) والآجرومية متن نثري في النحو من تأليف أبي عبد الله محمد بن آجروم مطبعة المنار تونس د.ت

(56) أبو إسحاق اطْفَيَّشْ : مقدمة لشرحي العقيدة ص 10 ونلاحظ أنّ أهل نفوسة كانوا يحفظون نصا آخر شهر بعقيدة نفوسة .لأبي زكرياء الجَنّاوني .

عقيدة التوحيد من حدود وآيات وأحاديث وآثار. مناسبة لتلك الكلمات ، كان التلامذة في بعض المجالس يكتبونها كما يكتبون العقيدة[57] .

وقد جاء الشرح وفيّا للمنهج المقترح في الخطبة ، ذاك أنّه اصطبغ بصبغة وعظية واضحة بعيدة عن النزعة الجدلية والاحتجاج العقلي .

فطريقة هذا الشرح حينئذ نقلية توفّر للقارئ ما يحتاج اليه من الآيات والأحاديث للتّأكّد من مفهوم المتن وقيمته،مع عدم الاستغناء عن بعض الشروح اللغوية والاصطلاحية عندما يلزم الأمر لفهم النص المشروح .

ج) **نظم التحقيق في عقود التعليق لعمرو بن رمضان التلاتي** : وهو شرح لشرح أبي العباس الشماخي لعقيدة التوحيد التي ترجمها ابن جميع[58] عن البربرية .

وهذا التلاتي نفسه يشير الى غرضه من هذا الشرح : « ... مزيل لما فيه من الصعوبة الشديدة ، ومشيد لما فيه من الفوائد الأنيقة،يرتاح له أولو الألباب السّالمة صدورهم من الحقد ، لعذوبة لفظه المتين وما حواه من التدقيق والتبيين »[59].

والناظر في هذا الشرح يدرك أن التلاتي قصد الشرح اللغوي ، عدا بعض الإشارات السّريعة للتعريفات الأصولية . كما يلاحظ أنّه لم يفرد فصولا لبعض القضايا كما يفعل عادة في الشروح الأخرى .

والنص مخطوط بالمكتبة البارونية بحومة الحَشّانْ جربة بخط مغربي واضح . لم يذكر النّاسخ . ويقول مؤلفه في آخره إنّه فرغ منه في 28 ذي القعدة 1181/افريل 1768 .

---

(57) داود التلاتي : شرح العقيدة : 17

(58) انظر ما سبق 124 تعليق 94.

(59) ص 1 من نفس الكتاب

وأخيرا يشير التلاتي في مختصره نخبة المتين الى أنّه شرح عقيدة ابن جميع شرحا سماه **اللؤلؤة المضيئة على متن العقيدة**(60) إلاّ أنّنا لم نعثر عليه . كما يشير كوبرلي في قائمة المصادر والمراجع(61) إلى أنّ للتّلاتي شرحا مختصرا لنفس النّص بعنوان **عمدة المريد لنكتة التوحيد** كذلك لم نتمكّن من الحصول عليه .

ومن عقيدة التوحيد الى حاشية المصعبي على أصول تبغورين

2) حاشية أبي يعقوب يوسف المصعبي (1774/1188) على كتاب أصول الدين لتبغوري (ق 12/6)(62).

---

(60) عمرو التلاتي : نخبة المتين في أصول تبغورين . ضمن مجموعة بعنوان : العقيدة المباركة القاهرة د.ت : 148

(61) كوبرلي : الاطروحة : 595

(62) انظر ترجمة تبغورين في ما سبق 116 تعليق 71، أما كتابه أصول الدين فقد حققه النامي تحقيقا علميا ملحقا بأطروحته ما يزال مرقونا وبه 76 صفحة ويقول تبغورين في خطبته ما يلي : «سألتني رحمك الله أن اكتب لك كتابا أبيّن فيه أصول الدين الذي اختلفت فيه الأمّة حتى صاروا طرائق قددا ، وفرقا مختلفة... وسأكتب لك من ذلك إن شاء الله ما لا يعتري معتر معه الشّكوك ولا يتعذّر على المبتدئ حفظه بأبلغ ما حضرني من البيان...
ثم بيّن فضل الله على الأمّة بالقرآن الكريم اذ لا سبيل الى الخروج من الخلاف إلاّ عن طريقه ، ولذلك قال المصنّف : «إنّ أوْلى الناس بالحق من اتّبع كتاب الله ، وجعل محكمه إماما لمتشابهه ، ولم يؤثر عليه القياس وما تهوى الأنفس».
وقد اعتبر أصول الدين عشرة (انظر ضمن البحث) : 61
ثم وقف عند خمس مسائل : 1 في الحجّة ، 2 في الاستطاعة ، 3 في العون والعصمة ، 4 في القرآن والكلام ، 5 في الرؤية .
وختم الكتاب بالحديث عن الشفاعة والميزان والصراط وضغطة القبر وعذابه وفي حكم من أكل الحرام هل أكل رزقه أم لا ؟ . =

ويحسن ان نتعرف على صاحب الحاشية قبل الحاشية فمن هو أبو يعقوب هذا ؟ هو أبو يعقوب يوسف بن محمد المصعبي المليكي .

ويرجع نسبه الى آل ويرُّو بِمَلِيكَة التي ولد بها واليها ينسب أحيانا لكن غلبت عليه النسبة الى جبال بني مصعب — المصعبي — وقد انتقل مع والده[63] من وادي ميزاب الى جزيرة جربة واستقرّ بها . وهناك اخذ العلم عن سعيد بن يحيى الجادوي[64] وعن عمر الويراني السَّدْوِيكْشِي[65].

= وقد سلك منهجا واحدا في كل هذه القضايا حيث ينطلق بعرض ما اتفقت عليه الأمّة ، ثم يتعرّض للفرق التي نقضت هذا الإجماع وهي : المجسّمة والمشبهة والمعتزلة والمجبرة والمرجئة والحشوية والشكّاك والجهمية والرافضة والصفرية والمزيلة . ثم يرد عليها فرقة فرقة مبينا موقف الإباضية منها . مدعّما ذلك بالقرآن والحديث . كما لا يغفل عن الرد على الملحدين والدّهرية والثّنوية والمجوس .

فجاء الكتاب في لغة خالية من التعقيد ، لجأ فيه صاحبه إلى الاختصار قدر الإمكان «تركته إرادة الاختصار» «ولنا في هذا حجج كثيرة تركناها مخافة أن يطول الكتاب» : 2. 12. 19 إلاّ أنّ هذا الاختصار لم يكن مخلاّ بالمقصود، وكثيرا ما عمد المصنّف الى لهجة جدلية تحتدّ في بعض الأحيان في تفنيد حجج المخالفين لتقرّر حجج الإباضية.

(63) هو محمد المصعبي .

(64) انظر ما يلي : 171

(65) أبو حفص عمر بن علي بن ويران (ق 11 / 17) ، يذكر ابن تَعاريت أنّه من حومة سَدْوِكشْ . كما يقول إنّه اخذ عن محمد بن زكرياء البارونيّ صاحب نسبة الدين الملحقة بسير الشماخي . معنى ذلك أنه درس بجبل نفوسة. ويستفاد من ذلك ايضا أنه من علماء ق 11 / 17 .

ويذكر من مؤلفاته : كتاب مناسك الحج ط . مع مجموعة بعنوان : العقيدة المباركة مطبعة الفجالة القاهرة د.ت : من 19 الى 109 .

وحاشية على كتاب البيوع من كتاب الإيضاح لعامر الشماخي وحاشية على كتاب النكاح للجَنَّاوني ، والحاشيتان خ ، ر . سعيد بن تعاريت : رسالة في تراجم علماء جربة : 44

ونجد ذكره في كتب التراجم في أحداث الجزيرة منذ سنة 1692/1103، اذ مثّل جربة في هذا التاريخ بالاجتماع العلمي الذي انعقد بمدينة لألوت[66]. ويذكر ابن تعاريت انه كان مفتي جربة ، ورئيس مجلس الحكم فيها ، وله مجالس للتدريس في كثير من المساجد غير الجامع الكبير[67] الذي هو محط رحله وكبير المدرسين به . »[68].

فراره الى طرابلس 1140ــ1717/1147ــ1734 : لما ثبت أنّ عبد الرحمٰن اليونسي[69] من حومة قَشْعَيِّين[70] يطعن في الدّين ويتجسّس على المسلمين اجتمعوا للنّظر في أمره .

ولمّا ثبت عندهم ذلك أهدروا دمه دون تعيين القاتل فتصدّى أحد الأنصار لقتله فخشي الشيخ يوسف والشيخ سعيد الجادوي على حياتهما ففرّا الى طرابلس سنة 1717/1140 حيث أقاما سبع سنوات ولم يرجعا إلاّ عند استيلاء علي باشا على تونس 1743/1147[71] .

الدفاع عن شرعية شهادة الجربيين : وبين أيدينا وثيقة مهمّة[72] سنتعرّض لها في عنصر الرّدود والأجوبة تتمثّل في مراسلة أحمد باشا والي طرابلس سنة 1756/1169 للرّدّ على من طعن في ثبوت شهادة الإباضية

---

(66) دفتر رقم 1 : 63 مكتبة سالم بن يعقوب جربة .

(67) انظر الخريطة 836

(68) سعيد ابن تعاريت : رسالة في تراجم علماء جربة : 107

(69) نفهم من رسالة ابن تعاريت أنّه أحد الإباضية ، وقد كان يتجسس على المشائخ ويطعن في الدين لذلك أهدروا دمه على غرار ما فعل جابر بن زيد بخرَدلة ر. في قضية خرَدلة : إسماعيل الجيطالي : كتاب قواعد الاسلام 1 / 74

(70) انظر الخريطة 835

(71) سعيد ابن تعاريت : رسالة في تراجم علماء جربة : 101

(72) مخطوطة ضمن مجموعة . البارونية بدون رقم .

من فقهاء طرابلس وفعلا فقد لبّى الوالي طلبه وأقرّ هذه الشّهادة [73].

وأخيرا يذكر ابن تعاريت أنّه كان مهاب الجانب يعظ الأمراء والحكّام ولا يخشى في الله لومة لائم[74].

وتوفّي سنة 1188 1774 ــ 1775 وقبره معروف في روضة الجامع الكبير[75] ويذكر ابو اليقظان أنه تخرّج عليه عدّة تلاميذ أبرزهم أبو زكرياء يحيى بن صالح الذي أحيى وادي ميزاب[76].

وترك ما لا يقلّ عن عشرين مؤلّفا بين رسائل وحواش[77] .

وهذا تعريف الحاشية [78]: لقد تتبّع يوسف المصعبي كتاب اصول

---

(73) ر. سعيد ان تَعَاريت : رسالة في تراجم علماء جربة : 101

(74) نفس المصدر : 102

(75) ر. سليمان الحيلاتي رسالة في مشاهد علماء جربة ص 8 . **وسليمان بن أحمد الحَيلاتي** (ت 1099 / 1688) من أسرة عريقة في العلم . ولد بحومة جَعْبِيرَة ــ أخذ العلم خاصة عن شيخه قاسم بن سعيد اليُونُسي (ت 1627/1036).
لقد اعتنى اعتنَاءً جدّيا بأخبار الجزيرة وعلمائها وأمرائها وما وقع فيها من حروب ، لم يجمع كل هذه الملاحظات في كتاب وإنّما بقيت في رسائل متفرّقة ، وقد استفاد منها استفادة كلّيّة سعيد ابن تعاريت في رسالته عن تراجم علماء جربة .
وما تزال بعض الرسائل موجودة بالبارونية . وقد حققنا رسالته في شيوخ العزّابة في الجزيرة (ر. الملحق الاول نظام العزابة 324 . وما زلنا في صدد تحقيق رسالته في مشاهد علماء الجزيرة .
توفّي سليمان الِحيلاتي سنة 1099 / 1688 وقبره بجامع بوليمان بحومة جعبيرة .

(76) إبراهيم أبو اليقظان : ملحق لسير الشمّاخي خ . ملك ورثته بالقرارة : 52

(77) سعيد ابن تعاريت : رسالة في علماء جربة : 102

(78) تحصلنا على ثلاث نسخ من هذه الحاشية وثلاثتها بخط واضح ومتوفّرة في مكتبتي .

=

الدين من أوله الى آخره فكان يقف عند ما يبدو له غامضا إذ كثيرا ما يتجاوز ما لا يحتاج الى الشرح،ويبدو أنه اعتمد حاشية المحشّى اعتمادا كلّيًا اذ لا تخلو صفحة من ذكر قول من أقوال المحشّي بل يجعلها في كثير من الأحيان منطلقا للشرح والتحليل ، وقد ذكر المحشّى ما لا يقل عن مائة مرة .

وحرص الشّارح على الوقوف على جميع أبواب الكتاب وهي الأصول العشرة المختلف فيها كلّ ذلك توضيحا لموقف الإباضية ، ويستشهد له بنصوص شتّى من الأمّهات، وقد بلغ عدد الإحالات على المصادر الإباضية الى ثلاثين إحالة نذكر منها تفسير هود بن مُحَكَّم الهَوَّاري[79] ، رسالة لأبي خَزْرْيَغْلاَ بن زَلْتَاف في الرد على جميع المخالفين ، وكتاب الموجز لأبي عمار عبد الكافي وكتاب الدليل والبرهان لأبي يعقوب الوارجلاني وشروح عقيدة التوحيد الخ ... وقد تقصر هذه الاستشهادات وقد تطول حسب الحاجة الى ذلك .

والملاحظ أنه يقارن بين مختلف النصوص وينقدها حينا ، ويزكّيها أحيانا أخرى مرجّحا ما يراه مستقيما ، وكثيرا ما يصلح عبارة المُصَنِّف ، أو عبارة هذه المصادر .

= 1 ــ تضم 125 صفحة من الحجم المتوسط وبكل صفحة 21 سطرا نسخها مهنّي بن يحيى التّلاتي 1314 / 1896 . وهي التي نحيل عليها في هذا البحث لأنها أول ما توفر لدينا .

2 ــ تضم 51 ورقة من الحجم المتوسط وبكل صفحة 24 سطرا نسخها عبد الله بن سليمان الباروني 1184 / 1770 مسطرتها 17×12،5 صم

3 ــ تضم 48 صفحة من الحجم المتوسط وبكل صفحة 25 سطرا الا أن خطها أكثر دقة وقد نسخها مهني بن يحيى التلاتي 1315 / 1897. مسطرتها 18×10،5 صم

(79) هود بن محَكّم الهوّاري (ق 2 و3 / 8 و9) : هو قاضي الإمام عبد الوهاب ثاني أئمّة الرستميين بتاهرت ، وله تفسير للقرآن الكريم خ وهو بصدد التحقيق في وادي ميزاب . ر. بحثنا : نظام العزابة : 273 .

كما أنه يردّ على مختلف الفرق ، ونكاد نجزم بأنّه تعرض لجل الفرق المعروفة من أشاعرة ومعتزلة وخوارج وشيعة الخ ...

وفي كل هذا كان لا يتردد عن الإحالة على المصادر غير الإباضية، وقد بلغت عدد هذه الإحالات الى ست وثلاثين إحالة نذكر منها تفسير الزّمخشري وتفسير البيضاوي .

وكثيرا ما ينتخب من هذه المصادر ما يتفق وآراء الإباضية ليدعّم به موقفهم . كما لا يغفل عادة عن شرح ما ينبغي شرحه من الألفاظ شرحا لغويا معتمدا على القاموس وعلى مختصر العين ، وفي الأثناء يتعرض الى الصيغ الصرفية والنكت البلاغية .

كما حرص على تفسير ما ورد في المتن من آيات قرآنية ومن أحاديث الرسول عليه السلام واعتماده في القرآن على تفسير هود بن مُحَكَّم والبيضاوي والزَّمَخْشَرِي أما في الحديث فيحيل على حاشية المحشّي على مسند الربيع بن حبيب[80] مع الإشارة الى أنه لم يحل على الصّحاح الأخرى .

ثم إنّ النّزعة الجدلية تبدو واضحة في كثير من المواطن حيث يناقش آراء مختلف الفرق ويتحرّى في نسبة النصوص الى اصحابها ، فإن لم يتمكّن من ذلك ينبّه الى أنّ ذلك ممّا بقي في حفظه .

ونلمس كذلك أنه يعمد الى حوصلة بعض المعاني الأساسية بعد التحليل ليقرّب المعاني الى القارئ .

---

(80) محمد بن عمر ابن أبي ستة : حاشية على مسند الربيع بن حبيب ط بعمان في 8 أجزاء من 1982 ــ 1983 وتوجد منها خ بالبارونية . وعرفت «بحاشية التّرتيب»

كما نلاحظ أنه ينبّه الى تحريف النسّاخ معتمدا على عدة نسخ من المتن .

ورغم هذا الاعتناء فإنه كثيرا ما يقع في توضيح ما يبدو واضحا ، ولعلّ هذا يرجع الى طغيان النّزعة التعليمية عليه ، كما أنّ إحالاته تأتي أحيانا عامّة « كما هو مشهور » ، « في بعض كتب قومنا » ، « كما بيّن في المطوّلات » .

ونلمس كذلك أنه يمرّ على المعنى المقصود عند تحليل بعض القضايا دون أن يلحّ عليه ، وقد يقع في بعض الغموض ممّا يجعل الاستفادة من المتن أيسر من الاستفادة من الشرح .

كما أنّه مرّ على الفصول الأخيرة (الصراط ، الميزان ، عذاب القبر) بسرعة غير منتظرة .

ومهما يكن من أمر يبقى هذا الشرح عملا رصينا يدلّ على سعة اطّلاع صاحبه وثراء المكتبة الاسلامية التي بين يديه .

ويحسن أن نُنَبِّهَ إلى ان هذا النصّ قد اشار عمرو التلاتي الى أنه شرحه لكنّنا لم نحصل على هذا الشّرح[81] .

3) حاشية المحشّي على كتاب الوضع « مختصر في الأصول والفقه لابي زكرياء يحيى الجناوني (11/5)[82].

---

(81) انظر ما يلي : 174

(82) انظر ترجمة الجناوني في ما سبق : 116 تعليق 74
أما كتاب الوضع ، مختصر في الاصول والفقه ، فقد حققه أبو اسحاق ابراهيم اطفيش وطبع ط اولى بالقاهرة مطبعة الفجالة الجديدة د. ت.
وطبع ط . ثانية بالجزائر د.ت وثالثة بعمان . الاستقامة د.ت وأهم ابواب الكتاب : التوحيد ، الطهارة ، الصلاة ، الصوم ، الزكاة ، الحج ، الايمان. =

والمحشّي هو ابو عبد الله محمد بن عمر ابن أبي سته القَصْبِي السَّدْوِيكْشِي (1022–1088/1614–1679) .

نشأته بمصر :ولد بجربة سنة 1614/1022 ثم سافر الى مصر بعد ان حفظ القرآن الكريم ليتعلم بجامع الازهر بالقاهرة وبالمدرسة الإباضية هناك ، وذلك سنة 1631/1040 .

وبقي هناك ثماني وعشرين سنة تلميذا ناشطا في أول الأمر ثم تولّى التدريس بالمدرسة الإباضية بحي طولون وبالازهر حيث يشار إليه بالبدر .

نشاطه بجربة : لقد رجع اليها سنة 1658/1068 وأدْرَك شيخه عبد الله السّدويكشي(83) في آخر عمره .

وما أن توفي شيخه سنة 1658/1068 حتى أسندت اليه رئاسة الحلقة ومهامّ التدريس فاضطلع بمهمته أحسن اضطلاع .

كلّ مؤلفاته حواشٍ على المصادر الإباضية ولذلك اشتهر بالمُحَشّي ،

= وقد ضم باب التوحيد 36 صفحة ألمّ فيها المؤلف بكل قضايا التوحيد إلماما دقيقا وشاملا مدعّما كل ما يقرّره بالحجج النّقلية والعقلية.

ويقول المصنف في هذا الشأن : «... وسألني (راغب من إخواني في الله) تلخيص أبواب من أصول الدين والمسائل الشّرعيات ليكون له مفزعا يحور اليه عند الملمّات فأسعفت مراده» : 17

وأبرز ما يلفت الانتباه أسلوب المؤلف الأدبي ، واعتماده أسلوب إحصاء المسائل وتفريعها عن بعضها لتيسير حفظها واستيعابها .

وقد نسب بعض أصحابنا هذا الكتاب الى أبي زكرياء يحي بن ابراهيم وذكر البدر الشماخي أن بعضهم نسبه لأبي زكرياء يحي الجادوي والتحقيق ما ذكره أبو القاسم البرادي رحمه الله أنّه لابي زكرياء الجناوني مختصر الوضع : 4

(83) انظر ما يلي : 151

ويبلغ عددها العشرين تقريبا وقد جمع هذه الحواشي تلميذه علي ابن بْيَانْ (17/11)[84] .

وتوفي بجربة سنة 1679/1088 وعمره 65 سنة وقبره معروف بالمحشّى بوَرْسِيغَنْ من حومة سدويكش[85].

لقد تتبع المحشّي قسم الأصول من كتاب الوضع جملة جملة فحلّل ما ينبغي تحليله ، وعرّف ما يجب تعريفه .

فوقف أثناء تحليل خطبة الكتاب عند مفهوم الرّضا والاستعانة والتّصلية والدّين موضحا مراتب التقوى ، ومعرّفا اصول الدين ، ومبيّنا قيمة الكتاب بالنسبة الى بعض الكتب الإباضية الأخرى ، مشيرا الى أنّ البرّادي نسبه الى ابي زكرياء إلاّ أنّ هناك من نسبه الى الفقيه ابي زكرياء يحيى بن ابراهيم غير مرجّح هذه النسبة أو تلك غير أنه لم يعثر على اسم هذا الأخير في سير الشماخي .

ثم تعرّض الى التّوحيد من حيث مفهومه وما يتّصل به من أحكام ففسّر سورة الإخلاص ووقف عند اسم الجلالة وصفات الله الذاتية ، كما وضح مفهوم الشّرك وأقسامه .

ثم حدّد التطابق بين مفهوم الدين والاسلام والايمان عند الإباضية ملحّا على ضرورة الجمع بين القول والعمل .

ثم بين أنّ الاشياء محدثة وأنّ وسائل المعرفة الحس والعقل والشرع .

---

(84) انظر ما يلي : 158

(85) الجعبيري : نظام العزابة : 226 ــ 227 هناك تجد الإشارة الى المصادر المعتمدة والى حواشي المحشّي .

ثم توسع في الوقوف عند الأصول التسعة التي اختلفت فيها الأمّة كَمَا ضبط مفاهيم الإيمان والكفر والنّفاق لغة واصطلاحا .

كما حلّل حديث الرسول عليه السلام في شأن افتراق اليهود والنصارى والمسلمين الى فرق شتّى .

ثم ذكر قوائم الدين وأركانه ومسالكه ومجاريه وحدوده وأفرازه وأحرازه كما يحددها الإباضية في كتب العقيدة .

ثم عدد ما لا يسع جهله من العلوم طرفة عين ، وعرّف التكليف لغة وشرعا ، وذكر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما يتعلق بهما .

كما وضح ما يجب في حق الله تعالى،وفي حق الرسول عليه السلام وما يستحيل في حقهما وما يجوز .

ثم عاد الى أحكام الولاية والبراءة وعرّف أحكام الخوف والرجاء وحكم المنّ والدلائل فحدد مفهوم القياس وتعرض الى تعريف العقل .

وأنهى الباب بتحديد ما يسع جهله للورود (حتى يقع) ، وما لا يسع جهله أبدا .

وقد جاء منهجه استقرائيا حيث يتعرض لكل قضية من جميع وجوهها معتمدا على الشروح اللغوية وقد يعمد الى فقه اللغة أحيانا كما يحقق وجوه الخلاف فيها مقارنا بين آراء الفرق الاسلامية منتقدا ما يرى ضرورة انتقاده بقوله : و« المناسب أن يقول » .

وقد تجلتّ النزعة المنطقية في تحليله لبعض المسائل ، كما أنه لا يتردد في مناقشة بعض المسائل ليرجّح ما يراه صوابا ، وهو في أغلب الأحيان يحيل على المصادر المعتمدة ، الإباضية منها وغير الإباضية ناسبا إيّاها بوضوح الى أصحابها .

وفي كل هذا تتّضح نزعة المحشّي التعليمية حيث يريد أن يقرّب المفاهيم الى المتعلّم دون أن يثقل عليه الرجوع الى الأمّهات .

تلك هي حاشية المحشّى على أصول الدّين من كتاب الوضع وذاك هو منهجه فيها(86) .

أمّا حاشيته على باب التوحيد من كتاب قواعد الاسلام لإسماعيل الجيطالي فيشير تلميذه علي ابن بيان الى أنّه ألّفها سنة 1647/1057 وأنها أوّل حواشيه. وفعلا إنّ الناظر في هذه الحاشية يتبيّن أنّها دون حاشيته على الوضع بكثير لكنها لا تخلو من فائدة، وقد بلغ عدد صفحاتها 100من الحجم المتوسط وبكل صفحة 23 سطرا . والمخطوطة موجودة بجامع المَلاّق بجربة وتاريخ نسخها قريب من تاريخ وفاة الشارح اذ نسخت سنة 1697/1109 والناسخ هو أحمد بن عمر بن داود يقول إنه نسخها من نسخة بخط علي ابن بيان نفسه .

ولم نعتمد هذه الحاشية كثيرا لأن المسائل تتكرّر بنفس الصيغة تقريبا في حاشية الوضع لذلك لم نحل عليها إلاّ مرات معدودات . ومنهج المحشّي هو نفسه في الحاشيتين .

4) حواش على كتاب الدّيانات :

أ) حاشية على كتاب الديانات(87) للسدويكشي ويوسف المصعبي :

---

(86) أما القسم المتعلق بالفقه فهو أوسع .

(87) وكتاب الدّيانات لعامر الشماخي (انظر ترجمة حياته في ما سبق 123)في أصول الدين وهو رسالة في منتهى الدّقة والاختصار، طبعها محمد خليفة مادي بمطبعة الفجالة الجديدة بالقاهرة د.ت . ضمن مجموعة نصوص أخرى : 43. 44. 45

والسَّدْوِيكْشِي هو ابو محمد عبد الله بن سعيد بن احمد بن عبد الملك السّدويكشي (ت بعد 1658/1068)

نشأته الأولى ما تزال مجهولة لكن نعلم أنّه تولّى رئاسة مجلس العزّابة سنة 1625/1034 سنة وفاة رئيسه السابق سعيد التّغزْوِيسْنِي[88]. هذا يدل على تقدم سنه لان رئاسة الحلقة يتولاها أقدم الجماعة انتسابا .

وتشير المصادر الى أنّه كان يتولى الإفتاء والفصل بين المتخاصمين في مسجد بني لاَكِينْ[89].

كان جريئا في قول الحق لذلك اضطهد من قبل أمير جربة ولم تحدد المصادر اسم هذا الأمير .

= لقد عرّف فيها الشماخي موقف الإباضية من المسائل التسع التي وقع الخلاف فيها بين الأمة . وسميت بالدّيانات لانه كرر فيها فعل ندين 48 مرة مثل قوله في أوّلها : «ندين بأنّ الله واحد ليس كمثله شيء في صفة ولا في ذات ولا فى فعل» : 43 وقوله في آخرها : «ندين بأنّ معرفة الله لا تنال بالتفكير ولا بالاضطرار وإنما تنال بالاكتساب والتّعليم وذلك يصحّ بعد مخبر ومنبّه على ذلك» : 45

وقد ترجمها كوبرلي الى الفرنسية . الأطروحة 3 / 195

(88) **سعيد بن محمد التغزويسني** (1034 / 1625) : نجد إشارتين عنه تثبتان أنه من علماء (ق 11 / 17) :

الأولى أنه نسخ كتاب الصلاة من تأليف مشائخ نفوسة سنة 999 / 1590 : (مكتبة الشيخ حَمُّو بغرداية ميزاب) .

الثانية : يذكر ابن تَعاريت أنه كان مدرّسا في جامع وادي الزبيب بجربة وكان عضوا بمجلس العزابة (دفتر رقم 1 مكتبة سالم بن يعقوب : 58)

وتوفي سنة 1034 / 1625 . ر. الجعبيري : نظام العزابة : 223

(89) انظر الخريطة 836

ويقول سعيد ابن تعاريت : « له في علم الكلام اليد العليا وتبحّر في أصوله وفروعه وَلَهُ مؤلفات عديدة »[90] يهمنا منها خاصة : حاشيته على كتاب الدّيانات .

وقد حج في آخر عمره فتوفي بمكة المكرمة وذلك بعد 1658/1068[91] .

لقد انطلق السّدويكشي في الشرح إلاّ أنّه لم ينته منه إذ وصل الى قول عامر الشماخي : « وندين بأنّ الله خالق كلامه ووحيه ومحدثه وجاعله ومنزله[92] » .

أما القضايا التي وقف عندها فهي : ذات الله تعالى وهو ليس كمثله شيء ، موضوع نفي رؤية الله تعالى، قضية علاقة الصفات بالذات، قضية الكسب، قضية خلق القرآن .

وقد اعتمد السدويكشي منهجا مقارنا مع الإلحاح على إبراز آراء الإباضية وتفنيد حجج الفرق الأخرى وإشارته الى آراء الإباضية تظهر بصيغة «أجيب» أو «نحن» أو «أصحابنا» أو «المتأخرين من أصحابنا» أو «أهل الحق» .

والملاحظ أنّ السّدويكشي لا يعتمد على الاستشهاد كثيرا بل منهجه جدلي استدلالي يقوم على تعديد المسائل بصفة واضحة ودقيقة وفي هذا دليل على سيطرته على القضايا التي يعرضها،وحجّته في ذلك كتاب الله تعالى وسنة رسول ﷺ مع اعتماد الحجج العقلية عند الحاجة الى ذلك .

والمخطوطة بالبارونية تقع في 49 صفحة من الحجم المتوسط بكل

---

(90) سعيد ابن تَعاريت : رسالة في علماء جربة : 88

(91) ر. الجعبيري : نظام العزابة : 224

(92) عامر الشماخي : كتاب الدّيانات : 44

صفحة 24 سطرا وقد ذكر الناسخ لقبه وهو ابن اسماعيل واشار الى التاريخ برمز لم نتمكّن من فهمه .

ب) هذا عن القسم الذي وقف عنده السّدويكشي فماذا عن **حاشية يوسف المصعبي**[93] **على بقية كتاب الدّيانات ؟**

يذكر يوسف المصعبي في آخر الحاشية أنّه أتمّة ليستغني الطالب عن كدح خاطره في مراجعة المطوّلات ، تلبية لرغبة الطلبة .

وقد عالج في شرحه القضايا التالية : الولاية والبراءة والوقوف مع الإلحاح على الولاية والبراءة من الأشخاص وذكر شورطها ومع الوقوف خاصة عند الولاية والبراءة من أئمّة الحكم ، قضية الإمامة وقد تعرّض لها ضمن تحليل مسألة الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر ، الوعد والوعيد والرد على من يقول بإخلاف الوعيد ، قضية خلود أهل الكبائر ، قضية الشّفاعة ، قضية الأدلّة على وجود الآخرة وهل الجنّة والنّار مخلوقتان الآن أم لا ، تعريف النّفاق والكبائر والصّغائر ، ثم أخيرا ردّ على من ينكر السّنّة والرأي ، وميّز بين العلم والجهل .

إنّ منهج يوسف المصعبي يختلف اختلافا كليّا عن منهج السّدويكشي، اذ بقدر ما يقلّل السّدويكشي من الاستشهادات يعتمد المصعبي اعتمادا كليّا على الاستشهاد فيدعّم مواقف الإباضية من القضايا المطروحة بنقول طويلة قد تتجاوز الصفحتين مع ذكر المصادر ومؤلفيها ، وقد ورد ذكر ما لا يقلّ عن ثلاثين مصنّفا من مصنّفات الإباضية واثني عشر مصنّفا لغير الإباضية .

وفي كل هذا لا يغفل عن عرض آراء جلّ الفرق الاسلامية مع الاجتهاد في الرد على مواقفها التي لا تتّفق وآراء الإباضية ، وإثبات ما يتّفق والموقف الإباضي .

---

(93) انظر ترجمته في ما سبق : 140

وفعلا فقد جاء الشّرح موافقا لملاحظة الختام التي أشرنا اليها اذ يغني عن الرّجوع الى المصادر ، ويضع بين يدي القارئ ما يحتاج اليه من نصوص في شأن كل قضية مع التّرجيح بين مختلف المواقف اعتمادا على موقفه الشّخصي ويشير اليه بصراحة بقوله « وعندي » .

والمخطوطة موجودة بالبارونية تحتوي على 27 صفحة من الحجم المتوسط وبكل صفحة 25 سطرا وقد جاء في ص 27 أنّ سبب إتمام الشّرح يرجع الى اقتراح عرض في مسجد ابي كثير (انظر الخريطة) بجربة إثر قراءة بداية الشرح ، وقد نسخ هذه المخطوطة سعيد بن عيسى الباروني في 1799/1213 .

ج) **اللآلي المنظومات في عقود الدّيانات** ، وهو شرح عمرو التلاتي (1773/1187)[94] :

ان هذا الشرح مختصر بالنسبة الى ما سبق ، لكنه لا يخلو من فائدة ، وقد انطلق صاحبه بشرح لغوي واصطلاحي للمفردات الأساسية ، ثمّ تتبّع الأصول التسعة الخلافية أصلا أصلا ، وفي كل أصل يقارن بين رأي الإباضية ويشير اليه بعبارات مثل « نعتقد نحن معاشر أهل الحقّ أو أهل الصّواب » أو « معاشر المسلمين » أو « عندنا » وبين آراء الفرق الأخرى مع ضبط مواطن الاختلاف والاتّفاق .

وبما أنّ المنهج يقوم على الاختصار لا يغفل الشّارح عن الإشارة الى كتبه الأخرى حيث أشبع القضايا تحليلا، مثل شرحه لنونية أبي نصر فتح ابن نوح الملوشائي[95]، كما أن الشّارح سلك مسلكا تحليليا خاليا من النّزعة

(94) انظر ما يلي : ترجمة عمرو التلاتي : 160 والنص ط ضمن مجموع بعنوان «العقيدة المباركة» ترتيب محمد خليفة مادي . ط الفجالة . القاهرة .د.ت : 46 — 78

(95) انظر ترجمة حياته في ما سبق : 122 تعليق 91

الجدلية إذ يعرض الآراء على أنّها من المسلّمات دون الاحتجاج لها لا نقلا ولا عقلا . والى جانب هذا فإنّه لا يغفل أحيانا عن التعرّض الى وجوه البلاغة اذا كانت خادمة للمعنى المقرّر .

والمهمّ أنّ المتتبّع لهذا الشّرح الموجز يستطيع أن يتبيّن آراء الإباضية في أصول الدّين بدون كبير عناء لما في النصّ من اختصار غير مخلّ بالمعاني .

إن كان هذا هو حظّ كتاب الديانات في الشرح فما هو نصيب كتاب الجهالات من ذلك ؟

5) الحاشية المشتركة على شرح كتاب الجهالات[96] :

لقد اعتنى ثلاثة من علماء جربة بوضع حاشية على كتاب شرح كتاب

(96) ينسب إلى تبغورين (انظر ما سبق 116) . لقد ألمّ المؤلف في كتاب الجهالات بأهم قضايا أصول الدين : الله تعالى وجوده وصفاته الذّاتيّة كلام الله أسماؤه ، الأنبياء والرسل الملائكة ، الولاية والبراءة ثم ألح على العلاقة بين الدّين والاسلام والايمان والتّوحيد معتمدا على العلاقة بين الخصوص والعموم أو العكس ، كما يبيّن حكم الرّادّين على الله ورسوله والكاذبين عليهما والمستحلّين لما حرّم الله وحكم من يدفع الإجماع ، كما وضّح مختلف معاني الكفر والشّرك والنفاق ومقابلتها للإيمان ، وحدّد أيضا ما لا يسع جهله وما يسع جهله .
وقد انطلق المؤلف للنظر في كل هذه القضايا من السؤال التالي : «ما دليلك على أنّك مخلوق ؟» ثم تدرّج من المخلوق الى الخالق .
أما المنهج المتّبع فهو منهج تعليمي قائم على السؤال والجواب بمثل هذه الصّيغ «إن سأل سائل» . «ما دليلك على أنك مخلوق ؟»، «ما الفرق بين الكفر والشرك ؟» ، «سألت عن » ، «فإن قال فقل» ، «واذا قيل لك فإنّك تقول»، «فإن قال قائل فقل» .
وتتجلّى من خلال هذه الطّريقة النّزعة التّعليمية فكأنّ المصنّف يهيء تلامذته لمناظرة الاخرين فيقلّب جميع وجوه السّؤال حول القضية الواحدة =

- ويرجع اليها في مواطن عدّة فيشرح الألفاظ شرحا لغويا واصطلاحيا ويذكر بعض الافتراضات التّعجيزية ، وفي كل ذلك يضع الجواب المناسب حسب الأصول الإباضية دون أن يحيل على المصادر إلّا نادرا .

وختم النّص بفصل سمي **كتاب الدّلائل** نسبه أبو عمار عبد الكافي الى غير تبغورين ومحوره المطالبة بالتّدليل على صفات الله تعالى مثل العلم والقدرة والكلام الخ ...

والتّحليل الدّاخلي للنص يجعل القارئ يرجّح أنّ الكتاب تداولت على تأليفه عدّة أقلام يصعب التّعرف على أصحابها .

وبالبارونية نسخة خ منه عدد صفحاتها 35 وبكلّ صفحة 23 سطرا .

وقد نسخها سعيد بن عبدالله الباروني لشيخه سعيد ابن تعاريت صاحب الرسالة في تراجم علماء جربة سنة 1259 / 1843 .

وقد شرح هذا المتن أبو عمار عبد الكافي شرحا مفصّلا فتتبَّعَه جملة جملة وحقّق جميع مسائله تحقيقا معمّقا فمضى يدعّم ما جاء في كتاب الجهالات من آراء بنصوص صريحة من القرآن والسّنّة ورأي الائمة ملحّا بصفة خاصة على ما رواه عن مشائخه مثل أبي يحيى، وأبي زكرياء يحيى بن أبي بكر صاحب كتاب السّيرة وأخبار الائمة .

كما أنّه يقرر دائما رأي الإباضية مشيرا اليه بقوله : «قال أصحابنا» ثم يردّ على الآراء المخالفة منبّها إليها بقوله : «عند أهل الخلاف» «الجاهلون»، «أهل الباطل» ويذكر من بين هؤلاء الرّوافض والمعتزلة والجهمية والمشبهة .

كما يردّ على بعض المخالفين من الإباضية .

ونلمس في هذا الشرح اعتمادا كبيرا على الشّروح اللّغوية في فهم بعض الصّيغ التي تحتاج الى التأويل ، أما عن النّزعة الجدلية فهي واضحة في كامل الشّرح .

وتوجد مخطوطة منه بالبارونية بها 178 صفحة بكل صفحة 25 سطرا وهي من الحجم المتوسّط وقد نسخها يحيى القناص اليَفْرني بتاريخ 1123 / 1808 وقد شرع في تحقيقها عمر ونّيس لإعداد دكتوراه مرحلة ثالثة بالكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين . (نوقشت هذه الاطروحة في ماي 1986)

الجهالات كلّ بمفرده ، إلاّ أنّ عالما رابعا هو علي ابن بْيَان حرص على جمعها وجعل منها حاشية واحدة، وقد رمز الى كل حاشية بما يذكَر باسم صاحبها .

فاختار رمز « مد » للمحشّي ، ورمز « س ن » لابي الربيع سليمان بن أحمد ابن أبي سته ، ورمز « ز » لأبي زيد بن أحمد ابن أبي ستة .

1) أبو الربيع سليمان بن أحمد بن محمد ابن أبي ستّة (ق 17/11) : يذكر ابن تعَاريت أنّه كان قويّ الحافظة ويذكر الحيلاتي أنّه غزير الفهم في جميع العلوم ، كانت نشأته في محيط أسرته العلمية وهو ابن عمّ المحشّي ، له مجموعة من الفتاوى الفقهية ورسالة في أسماء الله وصفاته لم نعثر إلاّ على بدايتها (دفتر رقم 1 ص 63 مكتبة سالم بن يعقوب . غيزن ، جربة) فلم نتمكن من الاستفادة منه .

توفّي بعد المحشّي وقبره شرقي زاويته بسدويكش[97].

2) أبو زيد بن أحمد ابن أبي ستّة (ت 1688/1100): نشأ في محيط أسرته وأخذ عن المحشّي ثم سافر الى مصر ودرس بالمدرسة الإباضية هناك وبالأزهر ، ثم رجع الى جربة وساد بها وكان له درس خاص لمن دونه من علماء جربة ... يلقون إلسّؤالات فيتحرّى الصّواب .

وقد وردت رسالة من وادي ميزاب سنة 1688/1100 فوضعته على رأس علماء جربة (دفتر رقم واحد مكتبة سالم بن يعقوب : ص 16) .

وفي آخر عمره ذهب الى الحجّ وتوفي في الطريق راجعا[98].

---

(97) ر. سعيد ابن تعاريت : رسالة في تراجم علماء جربة : 79

(98) نفس المصدر : 82

3) **أبو الحسن علي بن سالم ابن بَيَانْ اليَدِيسي الجربي** (ت بعد 1692/1103) من حومة الأَرْبَاحْ من جربة لازم المحشّي وكان من أنجب تلاميذه.لولاه لضاعت حواشي المحشّي .

وإلى جانب هذا كان مشهورا بجمال الخط ، ونسّاخا بارعا ، كما له أسئلة كثيرة مُوَجَّهَةٌ الى شيخه ، ونسب اليه سعيد ابن تعاريت رسالة في التّوحيد علّق عليها شيخه المحشّي ، ورسالة قيّد فيها بعض حوادث جربة وأحوالها وما وقع فيها من تاريخ الخمسين الثانية من ق 15/9 هـ. الى الآن. وهو تمام المائة الحادية عشرة 1689/1100. لم نعثر عليهما الى الآن . كما أنّ له مرثية سينية في شيخه المحشّي وفتاوى . ويشير ابن تعاريت أيضا إلى أنّه حضر الاجتماع العلمي المنعقد بلالُوت بليبيا سنة 1692/1103 للنّظر في قضية شهادة الشّهود .

توفّي في أوائل المائة الثّانية أي بعد 1692/1103[99] .

التعريف بالحاشية : لقد اجتهد هؤلاء في تبسيط ما بدا لهم غامضا في الشّرح من أوله الى آخره ، اذ لم يتتبّعوا النّص جملة جملة . وقد جاءت هذه الحواشي ملمّة بجلّ مواضيع المتن والشّرح ، ويمكن أن نضبطها في المحاور التالية :

1) السؤال : قيمته ، آدابه .
2) الدّليل والاستدلال وقيمتهما في المناظرات وفي توضيح ما يتعلّق بالحدوث والخلق والجوهر والعرض .
3) الله تعالى : وجوده ، أزليته ، وحدانيته ، أسماؤه وصفاته ، استحالة رؤيته ، كلامه .

---

(99) ر. سعيد ابن تعاريت : رسالة في تراجم علماء جربة : 80

4) تبيين أفعال العباد : الأفعال، الطاعة، التوكل ، الكسب ، الصلة بين العقل والقلب وبين العقل والجسم ...
5) الصّلة بين الخالق والمخلوق : التكليف ، الأمر والنهي ، الطاعة والمعصية ، الوعد والوعيد ، الثواب والعقاب .
6) الصلة بين الناس : الولاية والبراءة والوقوف .

وقد جاء الكلام في هذه القضايا مقتضبا في الغالب مكمّلا للشّرح إلاّ في بعض المواطن حيث تقع الإطالة بالاستشهادات ، أو في الرّدود على الفرق المخالفة للإباضية .

وقد جاءت هذه الحواشي مدعمّة بإحالات على أهم مصادر الإباضية في الأصول والمصادر غير الإباضية[100].

والمنهج المقارن متبع ايضا للتمييز بين آراء الإباضية وبين آراء بقية الفرق .

والى جانب هذا نلمس اعتناء كبيرا بالشروح اللغوية وبالإعراب وبالنكت البلاغية ، كما لا يغفل أصحاب هذا العمل عادة عن تحقيق ما ينبغي تحقيقه وذلك عن طريق المقارنة بين عدّة نسخ من كتاب شرح الجهالات فيرجّحون ما ينبغي ترجيحه بقولهم : « واللاّئق أن يقال » ، ويخطّئون ما يتّضح أنّه بعيد عن الصّواب .

وتتجلّى كذلك في هذا العمل النّزعة التعليمية اذ تتمثّل رغبتهم في تقريب المتن والشرّح للقارئ مع إراحته من عناء الرّجوع الى القواميس والى المصادر إلاّ للاستزادة في التعمّق ، لكن هذا يؤدّيهم في كثير من الأحيان الى التكلّف بحيث يلمس القارئ أنّ كلام المتن والشرّح أوضح بكثير ممّا ورد في الحواشي .

---

(100) لا فائدة في إعادة ذكر المصادر التي ذكرت من قبل .

والملاحظ أخيرا أنّ حاشيتي أبي الربيع وأبي زيد توقّفتا عند الصفحة 64 لينهي البقية المحشّي وقد جاءت الصفحات الأخيرة سريعة ولعلّ مرجع ذلك الى استيفاء المسائل في البداية .

والمخطوطة موجودة في البارونية بها 77 صفحة من الحجم المتوسط بكل صفحة 25 سطرا وقد نسخها سعيذ بن عبد الله الباروني لشيخه سعيد ابن تعَاريت سنة 1843/1259 .

وإن لاحظنا مثل هذا الاعتناء بهذه المتون فقد اعتنى الإباضية بمتن آخر جاء شعرا ألا وهو القصيدة النّونية فماذا عن هذا الاعتناء ؟

5) شروح القصيدة النونية (101) :

يهمّنا خاصّة شرح عمرو التلاتي (1773/1187) الموسوم بـ « **اللآلي الميمونة على المنظومة النونية**» .

وعمرو بن رمضان التلاتي (ت 1773/1187) ولد بجربة في حومة تْلاَتْ واليه تنسب اسرة التّلاتِي ولعله أخذ عن أبي الربيع سليمان الحيلاتي (ت 1688/1099) قبل سفره الى مصر .

ويذكر سالم بن يعقوب أنّه سافر الى مصر مع أسرة الغُول دون أن يستأذن أهله خشية أن يمنع من السّفر .

---

(101) انظر ترجمة صاحبها : 85 وهي متن يحتوي على 128 بيتا شمل جميع مواضيع العقيدة وقد شرح عدّة مراث من ذلك . شرح إسماعيل الجيطالي (750 / 1349).

شرح عمرو الويراني (10 — 11 هـ/16 — 17 م) سمّاه المصرّح وقد شرحه يوسف المصعبي (ر. النامي : الاطروحة ص 303) (لم نتمكّن من الحصول عليهما)

شرح عبدالعزيز الثميني (1223 / 1808) سماه النّور . ط . بالبارونية بمصر 1306 وصور من جديد بوادي ميزاب المطبعة العربية غرداية 1981.

واستقر في القاهرة يدرس في المدرسة الإباضية بطولون كما كان يلقي دروسا تطوّعية بالازهر .

ونتيجة لإباحته تعاطي السّعوط وقعت جفوة بينه وبين علماء عصره ومن بينهم تلميذه رمضان بن أحمد الغُول وقد أرسل إليه قصيدة من مصر يعاتبه على موقفه .

وكان كثير الشّكوى من الفقر ، ولم يتزّوج .

له عديد من الحواشي والمختصرات ، كما له ديوان شعر في شتّى أغراض الشّعر . نذكر منها هنا أهمّها وهي شرحه لنونية أبي نصر فتح بن نوح الملوشائي (13/7)، ويذكر أنّه شرح أصول تبغورين بن عيسى الملشوطي (12/6) وسماه : **شرح أصول تبغورين حوى الإيضاح والتّبيين**.

وقد ذكرنا من قبل شرحه لكتاب الدّيانات لعامر الشماخي (14/8) ، وشرحه لشرح الشّماخي لعقيدة التوحيد شرحا لغويا بحتا .

وسنقف عند مختصره لشرح أصول تبغورين[102]. وبعد تعريف الشّارح نقف عند الشرح .

لقد بيّن الشّارح أنّه استفاد من شرح الجيطالي للنونية إلاّ أنه آخذه ببعض المآخذ حاول أن يتلافاها في هذا الشّرح وتتمثل في :

1) كثرة التّكرار .
2) جمع ما لا يناسب الفن من الكلمات اللغوية والأشعار العربية .
3) تقديم شروح هذه المعاني على ما له صلة بالموضوع .
4) نوع من التفكّك في الرّبط بين المعاني .

ثم يعتذر للجيطالي وينطلق في شرحه ، ومنهجه في ذلك وهو أن يلمّ بكل ما في البيت شكلا ومضمونا ثم يختم بحوصلة يشير اليها بقوله : « وخاصل معنى البيت وزيادة » .

---

(102) انظر ما يلي : 174

وهذا عبد العزيز الثميني[103] ينوّه بهذا الشّرح عندما أراد تشذيبه ممّا فيه من تكرار مع إضافة معان مناسبة لمحلها فيقول : « فوجدته شرحا جامعا للمقصود بالذّات وبالقصد الأوّل من فرائد العقائد الدّينية ، وحاويا للمقصود بالغرض ، وبالقصد الثّاني من موائد القواعد النّحوية ولطائف الأسرار المعَانيَّة وكاشفا عن وجوه المخدّرات البيانية ، وجيّدا بجواهر من المحَسّنات البديعية ، ودرر من القوانين المنطقيّة وكنوز عزيزة من المسائل الفقهية ، واضعا للكلّ على طرف التّمام ، بحيث يجتنيه منه طالبه بأدنى إلمام »[104].

ونضيف الى هذا التعريف التّنبيه الى أنّ التلاتي اعتمد على منهج تحليلي مقارن يورد فيه الأقوال مدعّمة بأدلّتها منسوبة الى أصحابها سواء أكانوا من الإباضية أم غير الإباضية .

---

(103) **عبد العزيز بن الحاج ابراهيم الثميني (1130 — 1718/1223 — 1808)**
ولد بمدينة بن يَسْجَن — احدى مدن وادي ميزاب — وبها ترعرع وحفظ القرآن الكريم ثم تفرّغ لتدبير أملاك والده ولم يرجع الى طلب العلم إلاّ في الثلاثين من عمره فأخذ عن شيخه أبي زكرياء يحي بن صالح الأفضلي (ت 1202 / 1787) اعتزل الناس طيلة ثمانية عشر عاما تفرغ فيها للتأليف أنتج فيها أحد عشر مؤلفا عدا فتاويه العديدة نكتفي بذكر كتاب «النور» شرح القصيدة النونية هذّب فيه شرح عمر التلاتي . هنالك فهم قومه مكانته العلمية فأسندوا إليه مشيخة المسجد ببلدته سنة 1201 / 1786 ثم مشيخة ميزاب اي رئاسة مجلس عمّي سعيد،المجلس الأعلى لعزابة وادي ميزاب . توفي ببلدته سنة 1223 — 1808 .

ر. مقدمة كتاب النيل ط 2 المطبعة العربية بالجزائر 1387 / 1967 تحقيق عبد الرحمن بكلي : 12 — 17 وقد ذكر أهم المصادر التي استفاد منها .

(104) عبد العزيز الثميني : النور : 3

وقد اتّبع التّلاتي منهجا موحّدا مع كلّ الأبيات ويتمثّل في أن ينطلق من الشّرح اللّغوي والإعراب ثم بعد ذلك يحوصل معنى البيت بقوله : « وحاصل معنى البيت وزيادة » ، وبعد ذلك يحلّل القضايا الأصولية تحليلا مستوفى بقدر الإمكان .

والمخطوطة متوفّرة في البارونية بخطّ واضح عدد ورقاتها 236 ورقة من الحجم المتوسّط بكل صفحة 24 سطرا . ويذكر في آخرها أنّه فرغ من التأليف 1759/1172 . أما النّسخ فتمّ بجامع بني لاكين بتاريخ جمادى الأولى 1265/افريل 1848 على يد صالح بن سعيد الباروني .

من خلال هذا العرض للشّروح والحواشي نلمس بوضوح غزارتها بالنسبة الى المؤلفات الذاتية ، لكن قبل أن نصل الى الاستنتاج العام يحسن أن نقف عند الأجوبة والرّدود .

الرّدود والأجوبة : لقد وردت على الإباضية في هذه المرحلة تهجّمات عديدة وذلك نتيجة لتقلّص عدد الإباضية في عدة مواطن مثل مدينة غدامس وهذا اضطر علماءهم الى أن يدافعوا عن مبادئهم .

كما أنّ علماء الإباضية كثّفوا في ما بينهم التساؤل عن القضايا الخلافية العقائديّة،وذلك حتى يستحِثّوا بعضهم على توفير أجوبة مختصرة تمكّن من الدّفاع عن المبدإ عند الحاجة .

ولنبدأ بعرض رد أحمد الشماخي على رسالة لصولة الغدامسي .

1) رد أحمد الشماخي على صولة الغدامسي[105] : إنّ نص الرّد

(105) لم نتمكن من التّعرف على ترجمة صولة الغدامسي إلاّ أنّ رسالته موجودة خ بالبارونية تضمّ 23 صفحة من الحجم المتوسط بالصفحة 23 سطرا وقد اتبع فيها صاحبها منهجا تهجّميا ، فبيّن أنّه يردّ على سخافات عثر عليها في ورقات =

مخطوط بالبارونية بجربة ويحتوي على 52 صفحة من الحجم المتوسط بكل صفحة منها 24 سطرا ولم يذكر تاريخ النسخ .

وبقدر حدّة الرسالة جاء الرد عنيفا ، ومن ذلك يقول في المقدمة: « زخرفت الخطّ بالخطإ ، وخفي عنك ما تحت الغطا ... وما ألجأك الى التأليف وأنت لا تحسن الترصيف ...»[106]. ثم يبيّن أنه يسلك في الرد مسلك الاختصار ، لأنّ تتبّع جميعها يستدعي مجلّدا .

ثم تتبّع في جوهر الرسالة القضايا المطروحة قضية قضية مع الانطلاق من صيغ الغدامسي مشيرا اليها بـ «قولك» .

وقد سعى الشماخي الى دحض جميع حجج الغدامسي معتمدا في ذلك على القرآن الكريم والسنة الشريفة والإجماع انطلاقا من مصنفات الماتريدية والأشاعرة لتبيين الاختلافات داخل المذاهب الأربعة،وهو في كل هذا ينبّه الى أنّ جلّ ما ورد عنه الإباضية قال به بعض الأشاعرة أو بعض الماتريدية مع الإحالة كذلك على النّصوص الإباضية المعتمدة في اضول الدين .

والمتبع للرد يتبيّن سعة اطّلاع الشماخي،وقدرته على توجيه النّصوص انطلاقا من مصادر معتمدة لدى الخصم .

= اتضح له أنّها في القضايا الخلافية بين الإباضية والمالكية وهي : خلق القرآن، استحالة الرؤية ، الاستواء ، حقيقة الإيمان ، الخلود ، المنزلة بين المنزلتين، والشفاعة . أمّا المنهج المتبع فيتمثّل في دحض ما ورد من حجج في الرّسالة مع تحميل نفس النصوص مفهوما مغايرا ويختم كل مسألة بشيء من التّشنيع على الإباضية . كما فعل في المقدمة العامة وفي الخاتمة العامة ومن ذلك قوله : «ورد عليّ من بعض الإباضية أوراق... باح فيها (صاحبها) بما أوجب الخزي عليه وعلى قدوته من سالفته ، وقد كذب على الله واجترأ ، وتجاسر على نبيه صلى الله عليه وسلم وافترى» : 1

(106) نصّ الرّسالة : 1

ولا يخلو هذا الرد من الاحتجاج المنطقي إلّا أنّ لهجته اتّسمت غالبا بالحدة والتهجمات السّليطة ، كنّا نودّ لو ترفّع عنها الشماخي لسعة أفقه ، ومع ذلك لم يغفل عن غرضه المرسوم المتمثّل في تحْليل مواقف الإباضية وقد عرفنا رصانته العلمية في شرحه لعقيدة التوحيد لابن جميع .

وتأتي بعد هذا الرد رسائل أبي مهدي عيسى بن إسماعيل .

2) **ردود أبي مهدي وأجوبته** : أما ابو مهدي عيسى بن اسماعيل (ت 1564/971) فله مجموعة من الاجوبة والردود ، وقبل أن نتعرّف على إنتاجه الفكري يحسن أن نتعرّف على المؤلف .

أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : يذكر علي يحيى معمّر نقلا عن شيخه إبراهيم أبي اليقظان أنّ أبا مهدي يرجع الى عرش اولاد نائل وأنه نشأ على المذهب المالكي ثم تحوّل الى الإباضية فصار من أعلامها ، وممّن تمرّ بهم نسبة الدّين إذ أخذ عنه محمد بن زكرياء الباروني من نفوسة وداود التلاتي من جربة(107) ومجموعة من علماء وادي ميزاب .

أما أبو مهدي فقد أخذ عن عمي سعيد بن علي الجربي(108) واستقر

---

(107) انظر ما يلي 169 ما يسبق : 133.

(108) **سعيد بن علي الخيري الجربي** (ق 10 / 16) نشأ في قرية آجيم — وهذا معنى الخيري — أخذ عن شيخه ابي النجاة يونس التّعاريتي ، وانتخب ليصلح مجتمع وادي ميزاب الذي دبّ اليه الفساد .

وفعلا فقد قام بالمهمة أحسن قيام ، وأهل ميزاب الى الآن يعتبرون أنّه باعث نهضتهم الحالية .

ر. ابراهيم ابو اليقظان : ملحق لسير الشماخي خ ملك ورثته بالقرارة ص 5 وقد انطلق في عمله بترجمة عمّي سعيد .

ر. الجعبيري : نظام العزابة : 269 — 271 و290 — 291

ر. محمد محفوظ : تراجم المؤلفين التونسيين ط دار الغرب الاسلامي لبنان =

بمدينة مليكة وبها توفي سنة 971/ 1564 واليه تنسب المقبرة المعروفة باسمه (مقبرة سيدي عيسى) هناك[109].

ومعايشته للبيئة المالكية والإباضية ستجعله أكثر قدرة من غيره على الردود لأنّه تحوّل عن اقتناع . وهذا ردّه على أبي الحسن البهلولي الذي كفّر الإباضية واعتبرهم مكذّبين بالكتاب والسنة وإجماع الأمة .

أ) رد أبي مهدي على البهلولي : لقد بيّن في مقدمة هذا الردّ فضائل المذهب الإباضي وأسبقيته التاريخية وختمها بقوله : « والذي يظهر من قولك أنّك لم تطّلع على المذاهب وأصول الاختلاف فكتبنا لك هذا الكتاب ليتبيّن لك الخطأ من الصّواب ، مشتملا على العقيدة الوهبية الإباضية ومتضمّنا للجواب على المسائل الآتية بالأدلّة القاطعة والبراهين الواضحة والحجج المنيرة السّاطعة من الكتاب والسنة وإجماع الأمّة[110].

وفعلا فقد تتبع هذا المنهج فبيّن أسس العقيدة الإباضية وحلّل حديث افتراق الأمّة ثم تناول القضايا الخلافية ، مثل موقف الإباضية من الصّحابة ومن خلق الأفعال ، والوعد والوعيد ، والخلود والشّفاعة واستحالة الرّؤية ، ومن خلق القرآن .

وقد اعتمد أبو مهدي على منهج مقارن مقتبسا حججه من أمّهات مصادر الإباضية مثل موجز أبي عمار ، ودليل أبي يعقوب يوسف الوارجلاني .

وجاءت في كلّ هذا لهجته بين الحدّة والرّصانة وقد دلّت دلالة واضحة على اقتناعه الكامل بما اختاره لنفسه بنفسه .

= ط 1 1982 2 / 280 — 281 ولم نضعه في المتن لأنّنا لم نعثر له على كتابات في أصول الدين .

(109) ر. علي يحيى معمر : الاباضية في الجزائر : 242

(110) نص الرد : 113

وقد اعتمدنا نسخة مطبوعة طبعة حجرية طبعت بتونس سنة 1903/1321 على ذمّة الحاج محمد بن الحاج صالح بن عيسى اليسجني المزابي ضمن مجموعة ونص الردّ جاء من ص 106 الى ص 187 من الحجم المتوسط وعلى هذه النّسخة نحيل في بحثنا هذا .

والى جانب هذا نجد لأبي مهدي عددا من الرسائل .

ب) أجوبة أبي مهدي عيسى بن اسماعيل(111) :

رسالة في إعراب كلمة الشّهادة : يخال قارئ العنوان أنه سيفوز بشيء من الأصول ضمن الإعراب لكن تتبّعها يثبت أنها درس تطبيقي في النحو إذ حرص صاحبها على جمع ما بين يديه من الرّوايات ووجوه الاختلاف بين اللغويين في شأن الإعراب .

رسالة في معنى التّوحيد والوحدانية والإلهية والرّبوبية : لقد سلك أبو مهدي مسلك السّلف في جمع الآراء حول ما يسع جهله وما لا يسع جهله وهو في ذلك يميّز بين الإيمان والتوحيد .

والرسالة استيعاب وإعادة لما ورد عند السّلف وترى المؤلف يسند التعريفات الى أصحابها من أمثال أبي عمار وأبي يعقوب وأبي عمرو السوفي وأبي نصر وابن جميع .

فوظيفة الرّسالة لا تتمثل في الاستنباط وإنّما تقوم على توفير النّصوص الإباضية في موضوع واحد بين يدي السّائل .

---

(111) الرسالتان خ بالبارونية ضمن مجموع به ثلاث رسائل لأبي مهدي : الأولى والثانية هما الرّسالتان المذكورتان ، والثالثة موعظة موجهة لأهل وارجلان لا علاقة لها بموضوعنا . ويحتوي المجموع على 29 صفحة بخطّ واضح ولم يذكر بها لا تاريخ الكتابة ولا تاريخ النسخ . وتضم الصفحة 22 سطرا والأولى تمتد من ص 1 ــ 8 والثانية من ص 9 ــ 21 ، والثالثة من ص 21 ــ 29

ونرى المؤلف واعيا بذلك إذ يقول : « وإنّما حملني على تكرير المسائل وتقرير الأدلّة للسائل ، مع أنّ الجواب في بعضها ، رغبة في نيل فضل الفكر ، ولذّة الذّكر ، فالمتفكّر به في النعيم الدّائم والصلاح القائم ، ولأن في التّكرير تقرير المعاني في الأنفس وتثبيتا لها في الصّدور ... ».

جواب لأهل عمان : لقد وردت على أبي مهدي رسالة من أهل عمان سنة 1507/913 تتضمن أسئلة في الأصول والفروع، وقد جاء الرد موسّعا إذ يتضمن 33 صفحة جاءت ضمن مجموع خ بالبارونية ويمتدّ من ص 63 الى 96 صفحاته من الحجم المتوسط ويبلغ عدد الأسطر 21 سطرا بالصفحة .

ومراحل الرّسالة تتمثل في : تقديم يذكّر بورود الرّسالة : ضبط نصّ الرسالة الواردة . شرح مقدمتها شكلا ومضمونا ثم الإجابة عن الاسئلة . ويهمّنا خاصة السؤال الأول وهو في الولاية والبراءة وقد وردت فيه تعريفات لعدة قضايا مثل الشّفاعة وخلق القرآن .

والملاحظ أنّ أبا مهدي يعتمد اعتمادا كليا في تحليل القضايا على المصادر الإباضية وهذا طبيعي إذ الخطاب موجّه للإباضية بعمان .

كما نجد ضمن هذا المجموع 8 صفحات من 2 الى 9 لم تسند إلى صاحبها لضياع بداية النص ، والمقارنة مع ردّ أبي مهدي علي البهلولي تجعلنا نرجح أنّها من تأليفه ، إذ يكاد يكون النصّ واحدا ، إلاّ أنّ اللهجة جاءت تقريرية نظرا لاختلاف المخاطب .

وقد عالج المؤلف فيها قضيتين :

قضية خلق القرآن : واعتمد أدلّة من القرآن تثبت أنّه مخلوق منها : الجعل ، والنّزول، والذهاب ، والتّفاضل ، وقضية الحكاية والمحكي ، وقد

استفاد كثيرا من رسالة متقدمة في الموضوع لأبي اليقظان الرّستمي[112] .

قضية استحالة رؤية الله تعالى : : فأورد أدلّة من القرآن والسنة ومن أقوال الصّحابة مع التّذكير ببعض حجج علماء الإباضية وغيرهم ممّن قالوا بالرؤية .

والمتأمل في هذه الصّفحات على اختصارها يتبيّن أنّها استوعبت القضية استيعابا مقبولا .

ذلك هو بعض ما وصلنا من رسائل أبي مهدي يدل دلالة واضحة على تعايشه المخلص مع الفكر الإباضي ، فماذا عن جواب محمد بن زكرياء الباروني ؟

3) جواب محمد بن زكرياء الباروني النفوسي : هو أبو عبد الله محمد ابن زكرياء بن عبد الرحمٰن بن موسى الباروني (ت 1589/997)من علماء جبل نفوسة، نشأته الأولى بيفرن ثم رحل، الى جربة فأخذ عن أبي سليمان التّلاتي (1560/967) .

وقد كتبت نسبة الدّين نثرا وشعرا وهما ملحقان بآخر سير الشماخي وقد عرضها على شيخه التّلاتي فاستحسنها .

وقد أخذ عنه عمر بن علي بن ويران السّدويكشي .

وقتل مع جماعة من العلماء بقلعتهم بيفرن عند هجوم الثّائر يحيى بن يحيى السّويدي سنة 1589/997[113].

وقد عالجت الرسالة عدّة قضايا فقهية لكنّها بسطت القول في قضيتين

---

(112) انظر ما يلي : 353 تعليق 30

(113) ر. سعيد ابن تعاريت : رسالة في تراجم علماء جربة : 44

من قضايا الأصول هما استحالة الرؤية وخلق القرآن وجاء الاحتجاج على طريقة السّلف ليس فيه أيّ ابتكار، وتتمثّل قيمة الرسالة في تقريب هاتين القضيتين من السّائل أو مّمن لم تتوفّر بين يديه أمّهات المصادر في هذ الباب .

والمخطوطة بالبارونية تضمّ 5 ورقات من الحجم المتوسّط بخط دقيق وعدد الأسطر 39 بالصفحة . لم يذكر النّاسخ في آخرها . إلّا أنّ المؤلف أشار بوضوح الى أنّه انتهى من تأليفها في جمادى الأولى سنة 966/فيفري 1559 في يفرن بمنزلهم في القلعة . وقد ذكر في آخرها القتال الذي كان يدور بين الاتراك والعرب آنذاك في جبل نفوسة .

ثم الى جانب هذا النّوع من الردود والرسائل نجد رسائل موجهة الى أولي الأمر للدّفاع عن مواقف الإباضية ومصالحهم الحياتية ومن ذلك رسالة يوسف المصعبي الى والي طرابلس .

4) رسالة يوسف المصعبي للدّفاع عن شهادة الإباضية : رفعت قضية سنة 1742/1155 الى القضاء في طرابلس فرأى بعض القضاة ردّ شهادة بعض الشّهود لأنّهم إباضية ولم تذكر الوثيقة اسم القاضي إلّا أنها ذكرت أنّ ذلك حدث زمن احمد باشا (1123ـ1711/1158ـ1745) .

وأمام هذا التحدّي السّافر كاتب إباضية نفوسة يوسف المصعبي ، وقد كان التجأ إليهم من قبل سنة 1727/1140 ، وحضر معهم الاجتماع العلمي المنعقد بلالوت سنة 1691/1103 ، ليبيّن عقيدة الإباضية وليدافع عن صحّة شهادتهم ، فلبّى طلبهم ووجّه رسالة الى والي طرابلس أحمد باشا تحتوي على 14 صفحة من الحجم المتوسط بكل صفحة 24 سطرا . خ البارونية بدون رقم و د.ت[114] فبيّن في مقدّمتها سبب الشّكوى وقد أشرنا إليه من قبل، ثم بناها على أصل وفرع وخاتمة .

---

(114) وطبعت ضمن مجموع رسائل بالجزائر ، د.ت من ص 86 الى 106 ، اعتمدنا النسخة المخطوطة لأنّ المطبوعة لم تتوفر لدينا إلّا في وقت متأخّر.

أمّا الأصل فبيّن فيه حقيقة عقيدة الإباضية في لهجة رصينة ، فجاءت مختصرة واضحة من نوع المتون التي تحرّر ليحفظها المبتدئون .

وأمّا الفرع فوضّح فيه اعتمادًا على أقوال علماء المالكية ضرورة قبول شهادة أهل القبلة وعدم تكفيرهم .

وأمّا الخاتمة فطرح فيها أسئلة تثير قضايا عقلية ونقلية في علم المناظرة وعلم الفرائض وما إلى ذلك مبيّنا أنّها موجهة إلى الوشاة لا لغيرهم ، وفي هذه الأسئلة ضرب من التّعجيز لهؤلاء حتى يقلعوا عن غرورهم .

وقد جاءت بداية الرّسالة طافحة بالشّكوى والأسى والتأسّف على ما وقع بين المسلمين . أمّا بقية الرّسالة فبيّنت سعة اطّلاع المصعبي ، وقدرته على اعتماد حجج من غير المصادر الإباضية تخدم قضيّته ، وتنصف أصحابه ، وفعلا فقد آتت الرّسالة أكلها وأقرّت بعد ذلك شهادة الإباضية في طرابلس .
هذا عن رسالة المصعبي فماذا عن رسالة الجادوي الى مراكش ؟ .

5) **رسالة سعيد بن يحيى الجادوي** (ت بعد 1692/1103) الى سلطان مراكش إسماعيل بن شريف (1082—1672/1139—1727)[115].

أما الجادوي فهو سعيد بن يحيى الجادوي الآجيمي من حومة آجيم بجربة . أخذ العلم عن أبي الربيع سليمان ابن أبي ستة[116]،وتتلمذ عليه يوسف المصبعي ، وسعيد بن عيسى الباروني صاحب رسالة في تراجم علماء جربة (ت 1289 / 1872) .

---

(115) اسماعيل بن شريف سلطان مراكش (11 ذي الحجة 1082 — 27 رجب 1139 / 14 افريل 1972 — 30 مارس 1727) ثاني سلاطين العلويين بالمغرب ر. دائرة المعارف الاسلامية ط عربية : 2 / 183 .

(116) انظر ما سبق : 157

ويقول عنه تلميذه الباروني : « الفائق في العلوم المنقولة والمعقولة » ص 90 وقد شارك مع الوفد الجربي في الاجتماع العلمي الذي انعقد في لالوت سنة 1692/1103 للتثبت في موضوع شهادة الشهود .

وله مجموعة فتاوى (دفتر رقم 2 سالم بن يعقوب غيزن جربة ص 107—108 و111—118 .

وتوفي بجربة وقبره بمقبرتهم بطرف منزل سكناهم على الجادة المارة من مسجد ليمس الى المرسى بحومة آجيم[117] .

وأما رسالته فقد ثبت أنّ بعض الوشاة طعن في الإباضية وذكر أنهم يبغضون الشيخين، فاتّخذ اسماعيل بن شريف موقفا ضدّ الجربيين، ومنعهم من تعاطي التّجارة في البلدان التي يحكمها فتصدّى سعيد الجادوي للقضية وكاتب السّلطان مبيّنا موقف الإباضية من أبي بكر وعمر بأدلّة من الحديث والسيرة ، ونّوه بنزاهة الجربيين وأمانتهم .

وقد جاءت الرسالة في غاية الهدوء والتّلطّف ، ومعلوم أنّ الإباضية يرضون بالإجماع على أبي بكر وعمر بل يرون أنّ خلافتهما مع عمر بن عبد العزيز رمز الخلافة الرّاشدة .

والرسالة خ بخط سالم بن يعقوب في مكتبته تحتوي على صفحتين من كرّاس ضمن رسائل أخرى .

وواضح من خلال هذه الرّسائل أنّ الكتابة تكثّفت في هذا الصّدد لكن لم تخل القرون الأخرى من مثل هذه الرّسائل ، فماذا عن هذه الأجوبة ؟

6) **رسائل وردود أخرى** : وتأتي في هذا النّسق رسالة **لأبي عبد الله الصّدغياني** مؤسس جامع وادي الزبيب ق 13/7[118] :

---

(117) ر. سعيد ابن تعاريت : رسالة في تراجم علماء جربة : 90

(118) كتابنا : نظام العزابة : 247 .

ـــ موجهة لأهل وارجلان ـــ يعرفهم حقيقة المذهب **لأن أهل الخلاف** في ذلك الزّمان يحاجّونهم ويعانتونهم .

وهي خ تحتوي على 22 صفحة من الحجم المتوسط بكل صفحة 25 سطرا موجودة بالبارونية . نسخت 1811/1226 .

وقد عالجت الرّسالة أهم قضايا أصول الدّين : الله لا تبدو له البدوات ، الكفر والإيمان ، الخلود ، الوعد والوعيد ، حكم أهل الكبائر . كما تعرضت الى موقف الإباضية من الفتنة الكبرى ومن الأمويين والعبّاسيين ، وعرّفت بإباضية عمان والمغرب .

وقد جاءت عناصرها مضطربة لأنّها كثيرا ما ترجع الى القضايا عدّة مرّات .

والى جانب هذه الرّسالة يجدر أن نذكر رسالة **محمد ابن أبي القاسم الباروني** في الرد على صحائف من مَزُّونَة من الجزائر وقد طبعت ضمن مجموع بالجزائر د.ت. من ص 70ـــ86 .

وانطلقت الرسالة بالتّعريف بعقيدة الإباضيّة ثم دافعت عمّا اتّهم به بنو ميزاب مثل موقفهم من الصّحابة ، ثم تعرّض صاحبها لقضايا لغوية ، وعرض مجموعة من الأسئلة ، وهي ضرب من التّعجيز (لعلها ترجع الى مطلع ق 19/13) .

كما يمكن أن نذكر رسالة **عيسى ابن أبي القاسم الباروني** وقد كتبها سنة (1795/1210) ردّا على فقهاء غدامس وهي ردّ على رسالة واردة من لالوت . وهي خ بالبارونية تحتوي على 40 صفحة من الحجم المتوسّط وبكلّ صفحة 22 سطرا . ناقصة في آخرها ولا نعرف لا النّاسخ ولا تاريخ النّسخ .

وقد عرّف فيها أسس عقيدة الإباضية وموقفهم من الفروض والمحرمات ،

كما بيّن موقف الإباضية من الصّحابة، وأورد نبذة من الأحاديث عن الفرق الضّالة ، ونوّه بأئمة الإباضية ثم جاء ردّه عنيفا حيث بيّن ما في أهل غدامس من عيوب ، وردّ على الأسئلة الموجّهة في موضوع صلاة الجمعة والصّحابة والبعث .

وأما المهج المتّبع فهو قائم على الاختصار ، ويورد نصّ الرّسالة كاملا ثم يحلّله ويردّ عليه شيئا فشيئاً .

مع الملاحظ أنّ العنصر الثالث ناقص من المخطوطة التي بين أيدينا .

كما يمكن أن نذكر كتاب المسلك المحمود لمعرفة الرّدود **لسعيد ابن تعاريت** (انظر ص 83 وقد جاء ردا على ما عرف بالفتوى الكاملية التي طعن فيها صاحبها في الإباضية[119].

وبعد الأجوبة والردود لم يبق إلّا أن نعرّف بالمختصرات وهي مختصر واحد فما هو ؟ .

المختصرات : إن كثر عدد الشروح والحواشي ، فإنّ نصيب المختصرات دون نصيب المؤلّفات الذاتية ولعل ذلك يرجع الى توفّر عدد طيّب من المتون التي تقرّب العقيدة من المبتدئين وقد ذكرناها من قبل ولم نعثر إلّا على مختصر واحد وهو :

1) نخبة المتين من أصول تبغورين لعمرو التّلاتي : نلمس من مقدّمة النص أنّ التّلاتي شرح كتاب أصول الدين لتبغورين بن عيسى الملشوطي شرحا موسعا ، ووسمه بـ « شرح أصول تبغورين حوى الإيضاح والتّبيين»[120] ثم رغبة في التّخفيف على القارئ اختصره بعنوان : « نخبة

---

(119) وقد ذكر النامي نصوصا أخرى منها ما توفّر لدينا ومنها ما لم يتوفّر لدينا ر. النامي : الأطروحة : 299 ــ 309

(120) لم نتمكن من الحصول على هذا الشرح الموسّع ، ونعتقد أنّه لا يخلّ بالعمل إذ نظرنا في شرح التّلاتي الموسع للنونية والقضايا هي نفسها تتكرّر هنا وهناك وللتعرّف على التلاتي ر. ما سبق : 160

المتين من أصول تبغورين » . وفي ذلك يقول : « لمّا فرغت من شرح أصول تبغورين حوى الإيضاح والتّبيين سنح لي أن ألخّص ما فيه من خصائص المذهب، وأحرّرها بذكر الصّواب، وترك ما فيها من الجدل الذي لا داعي اليه الآن ، لانعدام الهمم ، واستيلاء الزمان،فحرّرتها في عبارات بليغة ، وألفاظ فصيحة أنيقة ، ليسهل الرّجوع اليها عند الحاجة ، ولثم عرائسها الفتاكة ، وسمّيتها « نخبة المتين من أصول تبغورين » ... ص 144.

وقد تتبع التلاتي في هذا المختصر ــ تبعا للمنهج المحدّد في المقدمة ــ أهمّ ما ورد في الشرح من تحليل للقضايا الأصولية،ونحن نعلم أنّ المتن ألمّ بها كلها .

وقد حرص على أن يقرّب المفاهيم للقارئ بأيسر السّبل،حيث يشير الى كل قضية بقوله : « اتّفق أئمتنا » « واتّفقوا أيضا » ... وقد بلغ عدد القضايا المطروحة الى ثلاث وستين ، أوّلها أنّ الله موجود ، وآخرها تبيين أفعال العباد .

وهو في كل هذا يميّز باختصار غير مخلّ بين رأي الإباضية وبين رأي الأشاعرة بصفة خاصة ، ويحيل أحيانا على شروحه المطوّلة مثل شرح النّونية ، أو على كتب العمانيين، أو على عبد الله السّدويكشي .

كما أنّه لم يتعرض الى الشروح اللغوية أو النّكت البلاغية ، رغم ميله الى ذلك ، وإنّما حرص على أن يكون عمله اختصارا مستوفيا لأهمّ القضايا .

وقد طبع هذا المختصر مع مجموعة من النّصوص بعنوان « العقيدة المباركة » ترتيب محمد خليفة مادي . ط الفجالة الجديدة القاهرة د.ت. وذلك من ص 144ــ168 .

وبهذا نكون قد استوفينا تعريف ما تمكنّا من الحصول عليه من التّراث الكلامي عند الإباضية بعد التّعرّف على الإطار التاريخي الذي يتنزّل فيه ، ولم يبق إلاّ أن نقف عند **البعد الحضاري لهذا التراث** .

إنّ المتتبع للتراث الإباضي يتبيّن بوضوح أنّ خوضه في قضايا العقيدة كان من وقت مبكّر ، وذلك لأنّ أئمة الإباضية عايشوا أحداث الفتنة الكبرى من قريب ، وموقفهم كان واضحا في شأنها ، وقد كلّفهم هذا الموقف كبير عناء في حياتهم ، وهكذا كان الأمر بالنسبة الى أتباعهم عبر التّاريخ .

وما كاد يدخل العقد الثاني من النصف الثاني للقرن الأوّل هـ وبالضبط سنة 683/64 حتى اتّضح موقفهم من مرتكب الكبيرة على لسان إمامهم عبد الله بن إباض الذي كان يتعاون مع الإمام جابر بن زيد ، حيث اعتزل موقف القائلين بالخروج المطلق على أساس أنّ الموحّد يجب أن يعامل معاملة خاصة إن ظهرت عليه المعصية ، وانطلاقا من هذا الموقف المبكّر توسّعت النّصوص الإباضية في التّمييز بين الكفر والشّرك وكفر النّعمة كما سنوضّح ذلك في الباب الثالث من أبواب هذا البحث ، وهم في هذا يختلفون عن المعتزلة الذين لم يتّضح قولهم بالمنزلة بين المنزلتين إلاّ في أوائل القرن الثاني للهجرة ، كما يتميّزون عن القائلين بالإرجاء .

أما موقفهم من الإمامة ــ ويعالج عادة مع القضايا الأصولية وإن كان الى الأصول الاجتماعية أقرب ــ فقد اتّضح من تعيين الإمام عبد الله بن وهب الراسبي بصفة عمليّة فهو لا ينتمي لآل البيت ولا لقريش وكان انتخابه شورى بين المسلمين الذين عرفهم التاريخ بالمحكّمة . هذا قبل خروج جماعة عن مبادئ المحكّمة . أمّا بعد ذلك فرسالة عبد الله بن إباض الى عبد الملك ابن مروان جاءت أحسن دليل على عدم اعترافهم بملك بني أمية الوراثي .

وفي هذا الخضمّ السياسي العقدي المتموّج بدأت تتّضح ملامح علم الكلام شيئا فشيئا،فلم يكن التّراث الإباضي خاليا منها بل يتّضح من خلال ما جاء من رسائل وخطب ومناظرات أنّ الإباضية اعتبروا العمل جزء لا يتجزّأ من الإيمان ، كما تسرّبت الى حلقات أبي عبيدة والرّبيع مواقف من بعض الإباضية تتبنّى قول المعتزلة في القدر ، فتصدّيا لها بقوة وأعلنا البراءة من أصحابها .

ويصل صدى هذا الموقف الى مصر فيكتب عيسى بن علقمة المصري كتابه **التوحيد الكبير** ليردّ على عبد الله بن يزيد الفزاري في هذه القضية وفي قضية الأسماء والصّفات ، كما يشير الى ذلك أبو عمار عبد الكافي في شرحه لكتاب الجهالات ، والكتاب لم يسعف الزمن به بعد .

ومن هنالك يرتبط تراث الإباضية بالمغرب بتراثهم بالمشرق ،وتنطلق المدرسة المغربية في الإنتاج ، فتأتي رسالة أبي اليقظان الرّستمي في خلق القرآن،ورسالة عمروس بن فتح الموسومة « بالدّينونة الصّافية » في أهمّ قضايا أصول الدّين .

ولم يظهر الأشعري والماتريدي في القرن الرابع هجري إلّا بعد أن اتّضحت مواقف الإباضية في أبواب العقيدة ، لكن الأشعري حشرهم في زمرة الخوارج ونسب اليهم من الفرق ما لم يرد ذكره في مصادرهم ، ولم يحل على هذه المصادر رغم وفرتها آنذاك في ما نتصوّر ، وإن ذكر بعضا من مواقفهم التي يرتضونها . ومعلوم أنّ الأشعري كان منطلقا أساسيا لما عرف في ما بعد بالأشاعرة أو بأهل السّنة فغطّى التّراث الإباضي لأنّ الناس ظلّوا يحترسون من هؤلاء الذين يكفّرون غيرهم . وفعلا قد جاءت كتب المقالات في ما بعد مكرّرة ما قاله الأشعري أحيانا بنصّه وأحيانا بشيء من التّصرّف .

وفي هذا المحيط ظلت تنمو المدرسة الإباضية بالمغرب طيلة القرن الرابع والخامس هـ الى أن رسخت قدمها رسوخا متينا في مدينة وارجلان في القرن السادس هـ خاصّة مع أبي عمار عبد الكافي في كتاب الموجز وفي كتاب شرح الجهالات ، وفي كتاب أبي يعقوب الوارجلاني الدليل والبرهان ، وفعلا فقد تصدّيا للرّدود على الفلسفات الإلحادية من جهة ، وعلى جميع الفرق الإسلامية من جهة أخرى ، وقد وقع التّركيز خاصة على المدرسة الأشعرية في جميع قضايا أصول الدين ممّا وقع فيه الخلاف بين المدرستين .

وبعد هذا القرن الذي يعتبر العصر الذّهبي بالنسبة الى الإبداع في علم الأصول تحوّل مسلك التّراث الإباضي الى المختصرات والشّروح ، فهذا

عامر الشماخي يولي اهتماما كبيرا بالفقه ولا يكتب إلّا مختصرا في العقيدة سمّاه **كتاب الدّيانات**، وهو عبارة عن مذكّرة شاملة لعقيدة الإباضية . وكذلك فعل إسماعيل الجيطالي في الباب الأوّل من كتاب قواعد الاسلام وفي قسم من كتاب القناطر، وإن توسّع في التحليل على شرح النونية، وعلى هذا المنوال ينسج البرادي في القرن التاسع هـ في شرحه لكتاب الدعائم لابن النّظر العماني .

فخلاصة الحديث عن هذه القرون التّسعة أنّ التّراث الإباضي فيها حرص على رعاية البذرات الأولى في أصول الدّين النّابعة من فهم الأئمة لكتاب الله تعالى ولسنّة رسوله ﷺ . فظلّت هذه البذرة تنمو من القرن الأول هـ شيئا فشيئا الى أن آتت أكلها في القرن السّادس هـ . وقد استطاعت وارجلان عاصمة الإباضية الثانية بعد سقوط تاهرت أن تباهي العواصم الإسلامية الأخرى بما ظهر فيها من شتّى العلوم ، ويهمّنا منها في هذا البحث خاصة علم أصول الدين ، وفعلا يعتبر هذا القرن قمّة مرحلة من مراحل الفكر الإباضي في أصول الدين وبداية مرحلة جديدة ، ذلك لأنّ أسس هذا الفكر تكاملت حججه النّقلية والعقلية ، والنّاظر في التّراث الذي جاء بعد القرن السادس هـ يدرك حقيقة ما نقول ، إذ لا يخلو مصدر من مصادره من الإحالة على كتاب الموجز أو الدليل والبرهان .

أما المرحلة الموالية ــ من القرن السادس هـ الى نهاية القرن التاسع ــ فقد اهتم فيها الإباضية خاصة بسيرهم وفقههم، وإن لم يسكتوا عن أصول الدين ، ورأوا أنّ المختصرات فيها تقرّب ما جاء منظّرا محلّلا في ما سبق ، مع شرحين موسّعين في الأصول هما شرح الجيطالي لنونية أبي نصر، وقد انتقد في ما بعد بأنّه اشتغل بالقضايا الأدبية اللّغوية أكثر من اشتغاله بالقضايا الأصولية ، وشرح البرادي للدّعائم ، وعليه نحيل في تعريف الإباضية لعلم الكلام ، والبرادي ظهر حذقه في الحرص على التّعريف المدقّق للمصطلحات ، وفي هذا المحيط تتنزّل رسالته الموسومة بـ « **رسالة الحقائق** » وهي على اختصارها قد أمدّت المدرسة الإباضية بقاموس مهمّ

في التّعريفات ، ويهمّنا خاصّة تعريف المصطلحات الأصولية ، وقد وجدنا أنّ كل التّراث الذي جاء بعد هذه المرحلة يعتمد على هذه التّعريفات اعتمادا كليّا وصريحا .

تلك ملاحظاتنا عن هذه القرون التّسعة فماذا عن القرون التي توسّعنا في تحليل تراثها وهي القرون الثّلاثة الموالية ، العاشر والحادي عشر والثاني عشر هجري ؟

إن لاحظنا أنّ قطب الإشعاع كان مدينة وارجلان في القرن السادس هجري فإنّ تقصّينا في التّعرّف على مؤلّفي هذا التّراث يثبت أن **جزيرة جربة** كانت قطب الدّائرة في الحركية العلمية في هذه المرحلة . فالشّماخي وإن كان من جبل نفوسة فإنّه حطّ رحله بالجزيرة ، وحتى عندما أرّخ لشرحه للعقيدة انطلق من حدث هامّ من أحداث الجزيرة ، وأمّا أبو سليمان التّلاتي فكان منطلقه من الجزيرة واليها رجع ، وبها ألّف ، ومنها أشعّ وناضل بالقول والعمل إلى أن مات شهيدا لجرأته في قول الحقّ ، وأمّا السّدويكشي فقد نهل في ربوع الجزيرة وفي مدارسها العلمية المعارف ، فاتّضحت قدرته الكلامية — وان لم يكتب كثيرا — في اعتداده بعقله وبقلّة إحالاته على من سبق ، وأمّا عن المحشّي — ولقبه غلب على اسمه لكثرة حواشيه — فقد استفاد من إقامته بالمدرسة الإباضية بالقاهرة بالإضافة الى نشأته في جربة ، فاتّضح طول باعه لا في علم الأصول فحسب بل في جلّ فنون العلوم الاسلامية ، وفعلا فقد اشعّت أسرة أبي ستّة على الفكر الإباضي عامة أيّما إشعاع ، ولوالد المحشّى رسالة بعنوان « **المجموع المعوّل في ما عليه السّلف الأوّل** » تدلّ على المناخ العلمي الذي نشأ فيه المحشّى وابنا عمّه سليمان وأبو زيد ، وقد أثبتت حاشية كل منهم على « **كتاب شرح الجهالات** » وفرة المصادر والمراجع التي بين أيديهم ، والحرص على حسن استغلالها ، والفضل في جمع كل هذا الشّتات يرجع الى تلميذهم علي ابن بيان ، ولولاه لصعبت الاستفادة من هذه الحواشي .

ويفد على الجزيرة في أواخر القرن الحادي عشر هـ يوسف المصعبي متعلّما فيطيب له المناخ العلميّ ، ويستقرّ بها الى الوفاة ، فيسلك مسلك المحشّي في تتبّع النّصوص الإباضية ، وشرحة لأصول تبغورين هو أقرب ما يكون لما يسمّى بالتّحقيق العلمي الآن ، ومعه يتحوّل الثّقل من جنوب الجزيرة بحومة سَدويكش الى شمالها في مدرسة الجامع الكبير . ويشعّ في هذا القرن أيضا عمرو التلاتي وقد حطّ رحله بالمدرسة الإباضية بوكالة الجاموس بطولون بالقاهرة،وقد استطاع بفضل ما فيها من مصادر إباضية أن يقف طويلا عند الأصول الإباضية فشرح وحشّى واختصر وتفنّن في ذلك وإن لم تتوفّر جميع نصوصه بين أيدينا فإن استيعابه لقضايا الأصول واضح ، ودفاعه عن العقيدة بيّن في ما اطلعنا عليه من كتاباته ، وإن قدح معاصروه في سيرته .

كلّ هذا يؤكّد ما ذكرنا ، بالإضافة إلى أنّ ما وجد في جبل نفوسة وفي وادي ميزاب يعتبر منطلقه من جربة فأبو مهدي عيسى بن اسماعيل أخذ عن عمّي سعيد الجربي الذي أوفدته الجزيرة لإصلاح الوادي ، وفضل أبي مهدي على الفكر الإباضي عامّة لا ينسى لأنّ ردوده كانت منطلقة من اقتناع بعد اطّلاع ، إذ نشأته الأولى كانت أشعرية . وكذلك محمد بن زكرياء الباروني ، وقد برز في باب التّاريخ أكثر من بروزه في باب الأصول ، فإنّه يذكر فضل شيخه أبي داود التلاتي عليه .

إنّ مثل هذه الملاحظات لا تحطّ من قيمة المواطن الإباضية الأخرى في المغرب ، وإنّما تبيّن التّعاون المخلص بين هذه المواطن فان أشعّت نفوسة في المنطلق فقد رفعت المشعل تاهرت ووارجلان في ما بعد مع الجنوب التّونسي وقصطيلية، منطقة الجريد حاليا. وقد كانت هذه القرون 10، 11 و12 هـ من نصيب الجزيرة ليرفع المشعل في ما بعد وادي ميزاب وما يزال . ومن يزور الوادي الآن يحسّ بالنّفس الإباضي على حقيقته . ولا يفوتنا أن نشير هنا إلى أنّ إشعاع موطنٍ ليس معناه أنّ المواطن الأخرى موات وإنّما تجد فيها سعيا الى التّجدّد والى النّهوض ، ويكون ذلك عن طريق التّزاور

والرّحلة الى طلب العلم ، والمتتبّع سلسلة نسب الدين عند الإباضية بالمغرب يستحيل عليه أن يفصل بين علماء هذه المواطن .

وبعد بسط البعد الحضاري المتعلق بالمؤلفين يحسن أن نبين ذلك بالنسبة إلى مؤلفاتهم .

يعتبر من نفل القول أن نشير إلى قلّة الإنتاج الذّاتي والمختصرات ووفرة الشّروح والحواشي والأجوبة والرّدود فما هو السّبب في ذلك يا ترى ؟

إنّ هذه الظّاهرة ليست خاصة بالإباضية بل هي عامّة في التّراث الاسلامي ، وكأنّ المسلمين أحسّوا بأنّه ليس في الإمكان أكثر ممّا كان فعكفوا على ما عندهم مع توقّف ملكة الابتكار إلاّ في القليل النّادر . واضح أنّ مثل هذا التفسير يقلّل من قيمة الشّروح والحواشي لكن أليست هذه الشّروح والحواشي عملا فكريا ؟ أو ليس اختيار المرء جزء من كيانه ؟ ألا يستطيع الشّارح أن يبدع أثناء الشّرح وأن يتفطّن الى قضايا لم ينتبه اليها المؤلف ، وهل عرف النّاس فكر أرسطو مثلا إلاّ عن طريق شرّاحه ؟

وفي هذا المحيط تتنزّل الشروح والحواشي التي كتبت في أصول الدّين في هذه القرون ، فجلّها يدلّ على استيعاب واضح لما نظّر في ما سبق مع فهم له وحسن استعمال ، فالمحشّي والمصعبي والتّلاتي ليسوا مجرد نقلة للنّصوص وإنّما يقارنون بين أقوال سلفهم ، ويرجّحون قول هذا على ذاك . وهذا المنهج تتميّز به عادة هذه الشّروح على النّصوص الأصلية لأنّها تتّخذ في الغالب منهجا واحدا من بدايتها الى نهايتها خاصّة في القضايا التي ظهرت فيها مواقف متباينة عند الإباضية أنفسهم مثل قضية خلق القرآن، وسنفصّل فيها الحديث في الباب الثاني من هذا البحث. فالشّروح حينئذ توفّر بين يدي الباحث مجموعة من النّصوص المتفرّقة الى جانب موقف الشّارح، وهذا من شأنه أن ييسّر على القارئ القدرة على الاستيعاب والاستنتاج، وهؤلاء الشّرّاح لا يكتفون بالإحالة على المصادر بل في أغلب الأحيان ينقلون كامل النص المقصود .

كما أنّ هذه الشّروح لا تغفل عادة عن المقارنة بين نصوص الإباضية ونصوص غيرهم ممّا لم تشر اليه النصوص المشروحة ، والتّراث الإباضي في أصول الدّين وفي بقية العلوم الإسلامية يتميّز بهذا المنهج ، وهذا يفهم حضاريّا لأنّ الإباضية ظلّوا طول حياتهم أقلّية وسط أكثرية أشعريّة غالبا ، فلذلك يفرض عليهم تعايشهم مع الفرق الأخرى أن يكونوا مطّلعين على المسائل الخلافية حتّى يبصّروا بها أتباعهم ليحافظوا على عقيدتهم وسط التيّار العام ، وهذا ما يكاد ينعدم في المدرسة الأشعرية لأن أصحابها لا يشعرون بنفس المضايقة، وإنّما تأتي ردودهم على ما يسمّونهم بأهل البدع والأهواء عادة . وحتّى في فترات ازدهارهم لم يلجأ الإباضية الى مسلك الانغلاق كما أشرنا الى ذلك في الفصل الأول من هذا الباب، وفعلا فبفضل هذا المنهج المقارن المزدوج بين علماء الإباضية في ما بينهم وبين مختلف الفرق تمكّن هذه الشروح القارئ من اطّلاع واسع على عقائد جلّ الفرق الاسلامية ، وفعلا فقد فرضت عليّ هذه الشروح الرجوع الى عشرات من النّصوص غير الإباضية وهذا سيتجلّى أثناء التّحليل للقضايا في ما يلي .

ثم إزاء هذا فإنّ هؤلاء الشّراح كانوا شيوخا مدرّسين يتداول عليهم الطّلبة صباح مساء ومن كلّ المستويات ، لذلك جاءت شروحهم مفعمة بنزعة تعليمية واضحة ، فهم لا يقتصرون على تحليل القضايا الأصولية بل يتوسّعون في الشروح اللغوية والبلاغية ، الى أبعد حدّ ، بل وجدنا من يقتصر أحيانا على هذا النّوع من الشرح فقط ، وفي هذا دلالة على طول باع هؤلاء في فنون اللّغة ، وقد بلغ عمرو التلاتي في ذلك شأوا بعيدا . كما أنّ هذه النّزعة التعليمية تتجلّى أحيانا في طرح القضايا بمنهج يقوم على السؤال والجواب ، مما ييسّر على المتعلّم رد الحجّة بمثلها عند الحاجة الى ذلك ، وإن كان هذا المنهج يتّضح أكثر في الأجوبة والرّدود .

فهذا المسلك في الشّرح والحواشي لا يبعد عمّا يسمّى في المناهج العصرية بالتحقيق العلمي لأنّ الشّرّاح كثيرا ما يضعون النّصوص في إطارها التّاريخي، وقد اقتبسنا كثيرا من الملاحظات الحضارية من هذه الشّروح،

خاصّة في ما يتعلّق بسير الإباضية وبتعريف العلماء، فمن ذلك أنّ يوسف المصعبي يشير الى أنّ حاشية السّدويكشي كانت منطلقا لدرس في جامع أبي كثير، وهنالك أشار عليه الحاضرون بأن يتمّ هذه الحاشية، فهذه الإشارة تعتبر منطلقا للبحث عن قيمة هذا الجامع التاريخية، وعن أولئك الذين كانوا حول يوسف المصعبي ، كما يفهم من الطّلب أنّه أعلم الحاضرين ، وما إلى ذلك من الاستنتاجات بعيدة الفائدة . والحقيقة في النّهاية أنّ من يريد تحقيق هذه النّصوص المشروحة تحقيقا علميّا لا يمكن له أن يستغني عن هذه الشروح اذ هي لبنة من لبنات البناء الحضاري لهذا التّراث .

كما أنّ هذه الشّروح بما فيها من إحالات على مصادر ومراجع متنوّعة تدلّ دلالة واضحة على ثراء المكتبة الإسلامية عامّة والإباضيّة خاصة في جزيرة جربة وفي سائر المواطن الإباضية آنذاك ، وفي هذا دلالة واضحة على حركة علمية نشيطة، وعلى توفّر عدد لا يستهان به من النّسّاخ، وكثيرا ما اهتدينا الى معمّيات عن طريق النّاسخ أو عن طريق تاريخ النّسخ للنّصوص الإباضية وللنّصوص غير الإباضية ، فمن ذلك أنّنا استطعنا أن نضع محمد التّغزويسني في إطاره التاريخي اعتمادا على مخطوطة أثبت أنه نسخها سنة 1591/999.

وفعلا إنّ التّأمّل في الثّروة العلمية في أصول الدّين وفي بقية التّراث الاسلامي يمكّن من تصوّر الحياة الثقافية في هذه القرون في جميع مواطن الإباضية، ومدى تعايشها في ما بينها وتعاونها على توفير الكتاب دون أن يكون لها مدد من سلطة حاكمة توفّر لها ما تحتاج إليه من الأمن والمال، بل منطلق الأمر مجهود أفراد الجماعة من المثقفين ومن غير المثقّفين .

هذا عن بعض الأبعاد الحضارية لهذه الشروح والحواشي فماذا عن الأجوبة والرّدود ؟

لئن كانت الحواشي والشروح من الأعمال التّلقائية التي توحي بها حاجة

الأمّة الى ذلك معبّرة عن بعض الأبعاد الحضارية فان الرّدود والأجوبة أكثر اتّصالا بواقع الإباضية المعاش .

فجذور المراسلات والرّدود ترجع إلى إمامي الإباضية الأوّلين وهما جابر ابن زيد ورسائله وأجوبته ولم تدرس بعد دراسة علمية وإن حقّق عمرو النّامي شيئا منها ـــ لكن القدر حال دون الاستفادة من هذا القسم المحقّق ـــ وطبعت عمان قسما من أجوبته الفقهية بترتيب سعيد بن خلف الخروصي سنة 1984/1404، وعبد الله بن إباض وردّه على عبد الملك بن مروان مشهور . والإباضية وضعهم التّاريخ بسرعة في قفص الاتّهام ، لكن عندما تقوى دولتهم وتشعّ ثقافتهم تخفّ عنهم الهجومات فتنقطع كتاباتهم في الرّدود ، ويقيمون مقامها الكتابات الرّصينة التي تعتمد على المنهج المقارن ، ولا يخلو هذا المنهج من موقف دفاعي هادئ . بينما يختلف الأمر عن ذلك عندما تموت دولتهم .

وفعلا ما أن تقلّص المدّ الإباضي في وارجلان في القرن السابع هـ حتى تجلّت تهجّمات على إباضيتها من قبل الفرق الأخرى ، وقد جاءت رسالة أبي عبد الله الصّدغياني من جربة تلبية لأهل وارجلان في الرّدّ على من يطعن في عقيدة الإباضية .

أما الرّدود الواردة في القرون 10، 11، 12 هجري فسببها تقلّص ظل الإباضية من مدينة غدامس وغلبة الطّرف المالكي عليها ، وواضح أنّ التّهجمات لم تكن واردة من مشاهير علماء المالكية فصولة الغدامسي لولا تهجّمه على الإباضية لما حفظ التاريخ اسمه ، ومهما يكن من أمر فتهجّمه كان منطلقا لرد أحمد الشماخي الذي جاء معبّرا تعبيرا صريحا عنيفا عن نقط الخلاف بين الأشاعرة وبين الإباضية في قضايا أصولية نظريّة ، وقد دفعت هذه الرّدود الإباضية الى مزيد من الاطّلاع على مصادر الفرق الاسلامية ، وخاصّة ما اشتهر عند الناس بأهل السّنّة ، وألحّت هذه الرّدود على أنّ المنتمين إلى هذا اللّواء يختلفون في بعض القضايا في ما بينهم أكثر من اختلاف بعضهم مع الإباضية .

وإن دلّت هذه الرّدود على شيء فإنّها تدلّ على التّنافر الطارئ بين الفرق الاسلامية انطلاقا من اختلاف مواقفهم تجاه نصوص القرآن والسنّة ، ونحن نعلم أنّ هذا التّنافر عزف عليه أهل السّياسة عزفا قويّا من وقت مبكر ، وقد بيّنا في الفصل الأوّل كيف أنَّ وضع الإباضية تحت عنوان الخوارج جنى عليهم جناية ظلّوا يتحمّلون تبعاتها الى يومنا هذا .

وددنا لو سلك الشّماخي مسلكا أكثر رصانة ــ لقدرته العلمية ــ واستغل النّقط التي تقرّب بين مختلف الفرق ، مع توضيح أنّ الخلاف الاجتهادي لاينبغي أن يؤدّي الى صراع وتنابز ، لكن أنّى له ذلك والإباضية تفتكّ مساجدهم ويجلون عن ديارهم .

ومما يؤيّد ذلك أنّ قضاة طرابلس أعلنوا رفضهم لشهادة الإباضية سنة 1155 هـ لا لشيء إلّا لأنّهم إباضية، فانبرى يوسف المصعبي بلهجة رصينة هادئة فحاجّ هؤلاء الفقهاء بمصادرهم ، وكاتب واليهم أحمد باشا ممّا اضطرهم إلى التّراجع عن موقفم وقبول شهادة الإباضية من جديد . وقد عثرنا على ردّ عن شكوى الإباضية بختم حسين باي تونس (1117 ــ 1153/ 1705ــ1740) مفاده إقرار « شهادة الإباضية سنة 1709/1120 لأنّ شهادة من أتى بالقول والعمل أصحّ ممّن أتى القول وضيّع العمل»[121] ولم نعثر على الشّكوى ، والراجح أن موجّهها يوسف المصعبي نفسه . وقد سلك سعيد الجادوي نفس المسلك عندما قرّر سلطان مراكش اسماعيل بن شريف منع الإباضية من تعاطي التّجارة في مملكته لأنّهم يطعنون في الخليفتين أبي بكر وعمر .

إنّ مجموعة هذه الرّدود بيّنت أنّ الصّراع لم يبق صراعا فكريا نظريّا ، وانّما تحوّل الى إصدار أحكام قاسية ضدّ الإباضية تمنعهم من حقّ من

---

(121) ر. الجعبيري : نظام العزابة : 309

حقوقهم المدنية ، ولا نغفل عن أنّ الإباضية يعتمدون على التّجارة طول حياتهم ، ولم يركنوا الى الوظيف إلّا في الفترة المتأخّرة .

وإلى جانب هذا جاء ردّ أبي مهدي على البهلولي ، وكأنّه صراع شخصي ، لكنه اكتسى صبغة إباضية عامّة ذلك أن البهلولي عاب على أبي مهدي تحوّله الى الإباضية ، واتّهم من وراء ذلك أهل ميزاب بالتّهم المعهودة ــ مثل القول بنفي رؤية الله تعالى ــ فجاء الرّد في سياق عام تمثّلت وظيفته خاصة في توفير نصوص إباضية في أهم قضايا أصول الدين .

أمّا الأجوبة فجاءت معبّرة عن حسن العلاقة والتّعاون بين إباضية المغرب في ما بينهم، وبينهم وبين إباضية عُمَان ، وقد تميّزت هذه الرّدود والأجوبة بنزعة جدليّة واضحة تتردّد لهجتها بين العنف واللّطف حسب مقتضيات الحال .

وخلاصة القول إنّ هذه الأجوبة والرّدود جاءت معبّرة عن واقع حضاري متردّ تدرّج فيه تقلّص الإباضية شيئا فشيئا ليستقرّوا حيث استقروا في جربة ونفوسة ووادي ميزاب ، ورغم جهود هؤلاء العلماء فقد انتهت الإباضية من غدامس ومن الجنوب التونسي .

وقد استمرت نزعة الرّدود بعد هذه المرحلة، ولعلّ آخر ما كتب في هذا الصدد فصول من كتاب علي يحيى معمر « الإباضية بين الفرق الاسلامية» ط. القاهرة 1976/1396 .

أمّا عن الإنتاج الذّاتي ، وقد بينّا أنّه يكاد يكون منعدما ، ولذلك اعتمدنا رسالتي أحمد الشماخي في صلب تحليلنا لقضيتي الأسماء والصفات ، اعتمادا كبيرا ، وكذلك فعلنا مع رسالة السّدويكشي في المقارنة بين القائلين بقدم القرآن والقائلين بخلقه .

أمّا نخبة المتين لعمرو التلاتي فقيمته الحضارية تتجلى في عرضه لقضايا الأصول عرضا مختصرا مع المقارنة بمواقف الأشاعرة .

فواضح إذن من خلال هذا التحليل أنّ تراث هذه المرحلة لم يقم على النّزعة التأليفية ، وإنّما غلب عليه طابع التّجميع والتّحليل ، وكأنّه بهذا هيّأ المناخ للمرحلة اللاّحقة التي ستتحلّى فيها النّزعة التأليفية صريحة خاصة مع قطبي الإباضية بوادي ميزاب عبد العزيز الثميني ثم امحمد اطفيش .

وفي الأخير إنّ تراث هذه المرحلة وإن لم يأت بالجديد ، فإنّه دعّم التّراث السّابق ، وضمن استمراريته ، ودفع من جاء بعده الى الاستفادة من الكلّ ، وبثّ نفس جديد في روح هذا التّراث ، وعسى أن ينتبه الإباضية الآن إلى عرض حصيلة هذا التّراث حسب المناهج العصرية ، حتّى يطّلع النّاس على هذا التّراث الذي كثيرا ما اتّهم أصحابه بأنّهم لا تراث لهم .

وما البابان اللاّحقان من هذا البحث إلاّ محاولة من هذا النّوع سنسعى خلالهما إلى إبراز البعد الحضاري لهذا التّراث العقدي .

فإلى الباب الثاني من هذا البحث ومحوره تحليل المباحث الكلامية المتعلّقة بالله تعالى .

الباب الثاني

الإلهيات

الفصل الأول
الإباضية والمحكم

تمهيد :

إنّ من المحاور الكلامية في الإلهيات ما يغلب عليه طابع الانطلاق ممّا جاء محكما في القرآن الكريم ، ومنها ما يغلب عليه الاعتماد على المتشابه ، ولذلك سننطلق من القضايا الأولى وتتمثّل في : **وجود الله تعالى . ذاته . أسمائه . صفاته . ما يجب وما يستحيل وما يجوز في حقّه عز وجلّ** . فماذا عن وجود الله تعالى ؟

وجود الله تعالى:

إنّ الاسلام يثبت أن الإنسان الأول ـ وهو آدم عليه السلام ـ نبيّ مقرّ بوجود من تاب عليه وأنزله إلى الأرض للابتلاء ألا وهو الله .(1)

لكن إذا تأمّلنا في التّراث الإنساني فإنّنا نلمس بجلاء أنّ العقل البشري لم يستقرّ على رأي في تصوّره الوجودي ، ونظرة أوّلية في تاريخ الأديان (2)، وفي علم الأديان المقارن (3) ، تبيّن أنّ لإنسان ما قبل التاريخ

---

(1) (2 البقرة 30 ـ 37). (7 الاعراف 19 ـ 25) . (20 طه 15 ـ 122)
ومن ذلك قوله تعالى : ﴿فتلقى آدم من ربّه كلمات فتاب عليه ، إنّه هو التّوّاب الرّحيم﴾ (2 البقرة 37) .

(2).(3) ر. عادل العوا : علم الأديان وبنية الفكر الاسلامي : مترجم عن المستشرق جيب ـ منشورات عويدات بيروت باريس ، اكتوبر 1977 .

تصوّره الوجودي الخاصّ ، وكذا أهل الصّين والهند واليونان وحتى أصحاب الرّسالات السّماوية ــ أهل الكتاب ــ يختلف تصوّرهم في ما بينهم في هذا الشّأن .

فماذا قال علم الكلام عامة،وعند الإباضية خاصة في هذه القضية ؟

إنّ هذه القضية ــ وجود الخالق ــ لا يمكن أن تحيّر علماء الكلام المسلمين بأيّة حال لأنّنا نعلم كما وضّح ابن خلدون(4) ذلك أنّ المتكلّم يختلف عن الفيلسوف اختلافا جوهريّا ، فإن كان الفيلسوف ينطلق من الشّك المطلق عسى أن يقترب من اليقين أو يدركه فالمتكلّم ينطلق من العقيدة ليبحث عن الأدلّة .

وقد ذكر الغزالي عند التّدليل على وجود الله تعالى أنّ في فطرة الإنسان وشواهد القرآن ما يغني عن إقامة البرهان(5)، كما ذكر الوارجلاني أنّه لم يختلف : «اثنان بعد ثبوت الحدَث أنّ له محدِثا . ثم يقول : فعلم هذا ضروري... وإنما وقع التّشابط والتّخابط بين الموحّدة والدهرية في حدوث المحدَث ، ولسنا والأشعرية مختلفين في شيء من هذا»(6) .

وحتى المعتزلة الذين يعتبرون أنّ معرفة الله لا تحصل إلاّ بالنّظر لا يشذّون عن بقية الفرق ، والدّليل على ذلك توضيح القاضي عبد الجبار هذه المسألة بما يلي : «إن سأل سائل فقال : ما أوّل ما أوجب الله عليكَ ؟ فقل : النّظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، لأنّه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بمشاهدة»(7).

---

(4) ابن خلدون : المقدمة : 836
(5) أبو حامد الغزالي : الإحياء . مطبعة الشعب د.ت 1 / 183.
(6) أبو يعقوب الوارجلاني : الدليل 1 / 44
(7) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة.تحقيق عبد الكريم عثمان.القاهرة 1384 / 1965 : 39 .

فلو كان الانطلاق من الجحود أو الشك لما صح أن يكون السؤال : «ما أوجب الله عليك» لأنّ هذا السؤال يتضمّن الإقرار بوجود الله .[8]

أمّا الماتريدي فقد بسط أدلّته على وجود الخالق في «كتاب التوحيد» وأوصلها إلى اثْني عشر دليلا ، محورها دلالة المحدَث على المحدِث ، وتوّجها بأنّ خلق الإنسان أعظم آية على وجود الله[9] .

والنّاظر في التّراث الإباضي انطلاقا من كلام الوارجلاني المشار إليه آنفا يفهم أنّ اعتناء متكلّمي الإباضية بالتّدليل على وجود الله لم يكن من جرّاء خلاف داخلي بين التّيارات الاسلامية ،وإنّما كان دفاعيا ضد المقولات الفلسفية المخالفة للاسلام .

وقد جاءت الأدلّة في الرّد على هؤلاء عقلية محضا لأنّهم ينكرون وجود الخالق فضلا عن الوحي ، وتتلخّص محاورها في ما يلي :

1 ــ **العالم حادث** : ــ لأنّه محصور في الأجسام والأعراض ، والعلاقة بين الأجسام والأعراض تفرض الحدوث .

ــ لأنّ ما فيه من أجسام وأفلاك متحرّك .

ــ لأنّ الانسان وهو جزء من العالم متطوّر .

---

(8) ذكرنا هذا على سبيل المثال لا على سبيل الحصر اذ لا نشك في أن الشّيعة والخوارج سلكوا مثل هذا المسلك إذ القرآن نفسه يدعو الى النّظر في الخلق للإقرار بوجود الخالق قال تعالى : ﴿ألم تر كيف خلق الله سبع سماوات طباقا وجعل القمر فيهنّ نورا وجعل الشّمس سراجا والله أنبتكم من الأرض نباتا ثمّ يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجا﴾ (71 نوح 15) .

(9) بلقاسم بن حسن : اراء الماتريدي الكلامية . اطروحة مرحلة ثالثة نوقشت بالكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين بتونس سنة 1402 / 1982 مرقونة 128 ــ 163

إذا ثبت أنه حادث فمن الضروري أن يكون له محدِث،وهذا المحدِث لابد أن يكون واحدا لا يشبه ما أحدثه[10]بوجه من الوجوه إذ لو أشبهه لوجب التّسلسل ، فوجب أن يكون المحدِث قديما واحدا لا شبيه له[11].

وتضرب لتوضيح هذا أمثلة ملموسة مثل دلالة البناء على الباني ، والكتابة على الكاتب[12].

ويؤازر هذا الدّليل العقلي الدليل اللّغوي،ويتمثل في أنّه لا بد للمفعول من فاعل[13].

2 ـــ **إنّ الأجرام العلوية** لا يمكن أن تؤثر في الأرض إذ الانسان،وهو كائن حي،أولى بالتّأثير في النجوم[14] .

3 ـــ **إنّ إنكار الحقيقة حقيقة** ، وفي هذا يتجلّى تناقض السّفسطائيين[15] .

كما تتعرّض المصادر الإباضية في المرحلة المقرّرة إلى هذه القضية الأساسية ، التي تقوم عليها جميع قضايا الدّين الأخرى عند تعداد ما لا يَسَعُ جهله[16] طرفة عين ، وعند تحليل الأساس الأوّل من أسس التوحيد وهو

---

(10) ر. أبو يعقوب الوارجلاني : الدليل ط 1 / 44 و3 / 5 .

(11) ان مثل هذا التدليل ، وإن خلا من النّصوص الشرعية فإنه يقوم على رصيد قرآني ، وأبو يعقوب الوارجلاني يذكر ذلك بوضوح : الدليل والبرهان ط1 / 44 . ر. أبو عمار عبد الكافي : الموجز 1 / 269 ـــ 271 .

(12) ر. أبو يعقوب الوارجلاني : الدليل ط1 : 1 / 44 .

(13) نفس المصدر والصفحة

(14) ر. ابو عمار عبد الكافي : الموجز 1 / 271

(15) نفس المصدر : 280

(16) ويفسر المحشّي هذه العبارة بما يلي : «معناه أنه لا يحلّ ولا يجمل» . حاشية على كتاب قواعد الاسلام ص 14 ، وحاشية على كتاب الوضع ص 102

إفراد الله تعالى ، وعند تعريف التّكليف ، وعند تبيين أن حجّة الله على الخلق الرّسل بصفة خاصة .

وقلّ أن تغفل هذه المصادر ، عند تعرّضها لهذه القضية ، عن الاستشهاد بقول صاحب كتاب الدّيانات :

«وندين بأنّ حجة الله على عباده الكتب والرسل ،... وندين بأنّ معرفة الله لا تنال بالتفكّر ولا بالاضطرار ، وإنّما تنال بالاكتساب والتّعليم ، وذلك يصحّ بعد مخبر ومنّبه على ذلك»[17] .

ثم تتوسّع في تحليل هذا المبدإ مع الرّد على الفرق التي تتبنّى غير هذا الموقف .

يقول الشماخي : «واعلم أنّ أوّل ما يجب على العبد معرفة معبوده»[18] .

كما يتّبع المحشّي الجيطالي في حاشيته على كتاب القواعد ، فيضع الفصل الأول من فصول باب ما لا يسع جهله بعنوان «في معرفة الله عزّ وجلّ» ويضيف «لو زاد والإقرار به لكان أظهر ، إذ المعرفة بالقلب لا تغني عن الإقرار باللّسان »[19] .

كما يوضّح المحشّي قول الجنّاوني : «فأمّا علم ما لا يسع جهله طرفة عين ، فهو معرفة التّوحيد والشّرك ، لا يسع جهلهما لأنّ من جهل الشّرك لم يعلم التّوحيد ، فوجبت معرفتها مع أوّل البلوغ ».

فيقول : «خصال التّوحيد التي لا بدّ من معرفتها كثيرة كما هو معلوم

---

(17) عامر الشماخي : كتاب الدّيانات : 45

(18) احمد الشماخي : شرح العقيدة : 157

(19) المحشّي : حاشية على كتاب قواعد الاسلام : 14

لكن الذي يجب عليه أن يعلمه بعنوانه كونه توحيدا هو قول لا إله إلّا الله»...[20]

معنى ذلك الاكتفاء بمعرفة الله من بقية أبواب التّوحيد[21] كما بيّن أنّ قصد الجنّاوني من قوله : «يعرف الله بثلاثة : واجب وجائز ومستحيل ، **فالواجب** : الألوهية ، والرّبوبية ، والوحدانية ، **والجائز** : الخلق،والإفناء ، والإعادة، **والمستحيل** : الشّريك، والصّاحبة، والولد». «الإشارة إلى الأحكام العقلية بالنّظر إلى الله تعالى ، يعني فالثلاثة الأوَل ممّا لا يتصوّر في العقل عدمها ، ويجب على الانسان عند أوّل بلوغه أن يعتقدها وذلك بأن يعلم أنّ الله إلٰه واحد رب ، والثلاثة الوسطى ممّا يجوز في حق الله ، ويجب على الانسان أن يعتقد ذلك عند أوّل بلوغه أي بالنّظر إلى حكم العقل ، مع قطع النّظر عن إخبار الله بذلك ، وأمّا بالنّظر إليه فإنّه لا بدّ من اعتقاد وجودها كما هو معلوم،فصارت واجبة الوجود أيضا إلّا أنّها لغيرها لا لذاتها بخلاف الثلاثة الأولى والثلاثة الأخيرة ممّا لا يتصوّر في العقل وجودها ويجب على الإنسان عند أوّل بلوغه أن يعتقد ذلك»[22].

فواضح من كلام المحشّي أنّ الحجّة في معرفة الجائز العقل دون الأخبار ، بينما معرفة الواجب والمستحيل ممّا لا يتصور في العقل يحتاج إلى إخبار ، فكيف يمكن التّوفيق بين هذا الموقف وما ذكر من قبل من أنّ معرفة الله على الاطلاق لا تنال إلا بالاكتساب ؟[23] والمحشي نفسه قد أورد هذا النصّ بعينه[24] .

---

(20) المحشّي : حاشية على كتاب الوضع : 101 .

(21) هذا ما يعنينا في هذا الفصل ، والحقيقة أنّ هذا مرتبط بما عرف بالجمل الثّلاث أي لا إله إلّا الله ، محمد رسول الله ، وأنّ ما جاء به حقّ من عند الله . ر. عمر ابن جميع : عقيدة التوحيد . ط 2 : 34 ـــ 37

(22) المحشّي : حاشية على كتاب الوضع : 105

(23) وسيأتي تعريف الواجب والجائز والمستحيل في حق الله تعالى : 250 انظر ما سبق نص كتاب الديانات : 195

(24) ر. المحشّي : حاشية على كتاب الوضع : 19 وكذلك : 113

إنّ النّظر في تعريف هذه المصادر للعقل وتمييزها بين العقل الغريزي والعقل المكتسب يمكّن من التّوفيق بين النّصين .

فهذا المحشّي يختصر ما جاء في كتاب السّؤالات عن تعريف العقل كما يلي : «ثم ذكر أنّ جمهور أصحابنا [25] على أنّه قوة وبصيرة في القلب منزّلة منه منزلة البصر من العين»[26] .

ثم يميّز بين العقل الغريزي والعقل المكتسب «**فالعقل الغريزي** هو القدر الأصلي الذي يتعلق به التكليف ، **والعقل الكسبي** هو قدر زائد على ما يتعلق به التّكليف»[27] .

وقد جاء كلام عمرو التلاتي في نفس النّسق إلاّ أنّه تميّز بذكر آراء كثير من علماء غير الإباضية للتّوضيح ، مع الإشارة إلى كثرة الاختلاف في هذا التّعريف .[28]

فإذا توفّر في الإنسان هذا العقل الغريزي،وأدرك سنّ البلوغ وجب عليه أن يعرف الله تعالى ، وإلى هذا المعنى يشير المحشّي[29] بقوله : «فمن

---

(25) يقصد الإباضية .

(26) المحشّي : حاشية على كتاب قواعد الاسلام : 3 . حاشية على كتاب الوضع : 24

(27) المصدران السّابقان : 8 و24 . أمّا امحمد اطفيّش فبعد أن فسّر مفهوم العقل قال : «وقال غيري العقل الذي يزيد وينقص هو المكتسب فعندي أنّ العقل واحد مغروز في الانسان ، فهو يربو فيه الى ما شاء الله» كتاب شامل الأصل والفرع المطبعة السلفية مصر 1348 ، 1 / 8 والنّص يبيّن صعوبة التمييز بين العقل الغريزي والعقل المكتسب .

(28) ر. عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 21 قفا ، وورقة 22 وجه .

(29) وذلك عند تعليق أبي زكرياء الجنّاوني على كلام الأعرابي الذي سئل عن الدّليل على أنّ للعالم صانعا فقال : البعرة تدل على البعير ، وأثر القدم يدل على المثير، فهيكل (استعمل بمعنى الجرْم) علوي بهذه اللطافة (أي الدّقة) ومركز سفلي =

واجبات العقل ، معناها من ضرورياته ، أي أنّ العقل يحكم ضرورة بأنّ هذه الصّنعة لا بد لها من صانع ، وهذا المحدَث لا بد له من محدِث لا يمكن في العقل خلاف ذلك»[30] .

وألحّ على نفس المعنى عند توضيح المدركات العقلية حيث بيّن أنّ منها الواجب ،كمعرفة أنّ للفعل بعد ثبوته فاعلا[31].

ونفس هذا المعنى جاء في الحواشي على شرح كتاب الجهالات حيث ذكر سليمان ابن أبي ستّة أن صاحب الأصل[32] سأل عن حكمة المفعول في قوله : «ما دليلك على أنّك مخلوق» ، وأراد حكمة الفاعل ، يعني لك صانعا ، وفي هذا إشارة إلى بداهة المقدّمة القائلة كل حادث لا بد له من محدِث ، وذلك لأنّ الحادث قد اتّصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما ،

= بهذه الكثافة (الثّخانة ، وكبر الجرم) أما يدلّان على الصّانع الخبير ، وعلى هذه الأبيات لأبي العتاهية (130ـــ211/748 ـــ 826) اسماعيل بن القاسم ر. الزركلي : الاعلام 1 / 318) (متقارب) .

أيَا عجبا كيف يُعصى الإلـه ... أم كيف يجحده الجاحدُ

وفي كل شيء له آية ... تدلّ على أنّه واحدُ

ولله في كلّ تحريكةٍ ... وتسكينة أبدا شاهدُ

بقوله (أي الجنّاوني) : «وهذه الحجّة من واجبات (الواجب ما لا يتصوّر في العقل عدمه) العقل التي لا خلاف بين أهل العقول فيها . ر. ابو زكرياء الجنّاوني : كتاب الوضع : 17 ـــ 18

(30) المحشّي : حاشية على كتاب الوضع : 19

(31) ر. المحشّي : حاشية على كتاب الوضع : 25

(32) أي تبغورين بن عيسى الملشوطي

فيكون ممكنا ، وكلّ ممكن يحتاج في ترجيح وجوده على عَدمه إلى مؤثّر[33]. »

كما أنّ المصعبي عند شرحه لعبارة صاحب كتاب الدّيانات المذكورة آنفا في أنّ حجة الله على الناس الرسل ، ذكر أنّ «هذا لا ينافي أنّ العقل أيضا حجة ودليل على وجود الصّانع وعلى وحدانيته ،كأن يقال في ترتيب الدّليل العقلي على وجود الصّانع إنّ وجود الأشياء ليس من ذاتها بل من غيرها ، وإلاّ لزم المحال وهو اجتماع أمرين متنافيين وهما الاستواء والرّجحان بلا مرجّح . (بيانه) أنّ وجود كل فرد من أفراد العالم مساو لعدمه ، وزمان وجوده مساو لغيره من الأمكنة ، وصفته التي خصّصت به مساوية لغيرها من الصّفات ، فهذه أنواع كلّ واحد منها فيه أمران متساويان ، فلو وجد أحدهما بنفسه بلا محدِث لترجّح عل مقابله مع أنّه مساو له ، إذ قبول كل جرم لهما على حدّ سواء ، وقد لزم أن لو وجد شيء من العالم بنفسه بلا موجِد اجتماع الاستواء والرّجحان المتنافيين وذلك محال ، فثبت أنّ غيرها هو الحقّ جل وعلا ، هو الذي خصّ كل فرد من أفراد العالم بما اختصّ به ، فلولاه ما وجد شيء من العالم للمحال المذكور فسبحان من أفصح بوجوب وجوده افتقار الكائنات كلّها إليه»[34] .

وعلى هذا الأساس يمكن أن نفهم أنّ هذه المصادر توجب معرفة الله على كل من توفّر فيه هذا القدر من العقل الغريزي وإن كان في خجزيرة من الجزر الخالدات [35] بل يذهب المحشّي إلى أكثر من هذا فلا يشترط في ذلك دوام صحّة العقل «فإن صحّت غريزة العقل في تلك الحال ، وليس

---

(33) سليمان ابن أبي ستّة : حواش على شرح كتاب الجهالات : 9
(34) يوسف المصعبي : حاشية على كتاب الديانات : 25
(35) الجزائر الخالدات : مجموعة من الجزر تقع في الساحل الغربي الافريقي . ر. دائرة المعارف الاسلامية ط 2 : 2 / 535

مستحضرا لمعرفة الله عز وجل ، ولا لما لا يسع جهله فهو مشرك وإن تجنّن بعد ذلك سريعا»[36] .

إلاّ أنّ هذه المصادر وإن نبّهت إلى هذا المعنى في معرفة الله تعالى فإنّها تلحّ على أنّ المعرفة التي ينبني عليها التّكليف لا تتمّ إلاّ بالاكتساب والتعليم ، والعقل وحده لا يكون حجة لولا بعثة الرسل خلافا لأهل الفكر [37] .

ويستمرّ الفكر الإباضي على هذا النّسق إلى هذا العصر ،كما جاء ذلك عند امحمد اطفَيّش في شرح عقيدة التوحيد . ط 2 بعمان . 1983/1403 ص 37 ، وعند عبد الله السّالمي[38] في كتاب مشارق أنوار العقول ط 2 بعمان ، تعليق وتصحيح أحمد الخليلي ص 148 .

---

(36) المحشي : حاشية على كتاب قواعد الاسلام : 14

(37) ر. يوسف المصعبي حاشية على كتاب الديانات : 25 ويقصد بأهل الفكر : المعتزلة . وقد وضّح عبد الله السالمي ذلك حيث بيّن ألاّ تنافر بين العقل والسّماع فقال : «واعلم أن كلّ ما كان حجّته من طريق العقل تقوم حجّته بالسّماع ولا عكس ، أي ليس كلّ ما تقوم حجّته بالسّماع تقوم بالعقل، وذلك أنّ طريق السّماع طريق قويّ لا يكاد يخفى على أحد يفهم معنى اللّفظ وطريق العقل خفيّ لا يكاد يدركه إلاّ ذكيّ» . عبد الله السّالمي : المشارق : 148 .

(38) **عبد الله السالمي** (1286 ـ 1332 / 1869 ـ 1914) ولد بمدينة الرّستاق ببلد عُمان وبها حفظ القرآن الكريم ومبادئ العلوم الاسلامية من أصول وفقه ولغة وظهر نبوغه من السابعة عشرة من عمره وذلك لما آتاه الله من جودة الحفظ مع ذكاء نادر . ثم انتقل الى بلدة المُضيبِي . ثم استقرّ ببلدة القابِل وتفرّغ للتدريس والتأليف والفتوى . وقد حدثنا ابنه محمد أثناء رحلتنا الى عمان عما اتسمت به حركيته من انضباط في الحلّ والتّرحال مع سعة الأفق والرّغبة في المقارنة بين أقوال الإباضية وأقوال غيرهم ، وزائر المكتبة التي خلّفها يتبيّن تنوّع المصادر الاسلامية المعتمدة . وقد حرص أحفاده سليمان واحمد وعبد الله مع أبيهم على تنظيمها تنظيما عصريا ييسر الاستفادة منها. كما صوّر لنا متانة العلاقة بينه وبين إباضية المغرب وخاصة من خلال مراسلاته المستمرة مع امحمد اطفيّش .

واضح من خلال هذا التّحليل للنصوص المتأخّرة مدى استفادتها من تراث السّلف لكنها خرجت من وطأة الرّدود على الدّهريين وأمثالهم لتبين حدود العقل في هذه القضية،وفي هذا تفاوت بين العلماء ، بين الاضطرار الفطري والاكتساب ، وظلّت في كلّ هذا بعيدة عن حيرة الفلاسفة وقلقهم . ويقرّر علماء الإباضية مثل علماء جلّ الفرق الاسلامية ــ عدا أصحاب العدل والشّيعة الامامية ــ (39) أنّ إثبات وجود الله عقلا ومعرفته لا يترتّب عنهما تكليف .

وبهذا نفهم أنّ الفرق الاسلامية أجمعت على أنّ الله موجود ــ وهذا بديهي ــ فهل سيجمعون على موقف واحد عند الحديث عن ذاته وأسمائه وصفاته ؟

= إنّ مثل هذا النشاط العلمي مألوف بالنسبة إلى رجل ضرير إلاّ أنّ غير المألوف يتمثّل في الحركية العمليّة التي انتهت بإحياء الإمامة في عمان على يد الإمام سالم بن راشد.

وقد تخرّج على يديه عدد كبير من التلاميذ نذكر منهم الإمامين محمد ابن عبد الله الخليلي والإمام سالم بن راشد .

كما ترك ثمانية وعشرين مؤلفا نذكر منها قصيدته «أنوار العقول في الأصول» وقد شرحها في كتاب سمّاه «مشارق أنوار العقول» .

وتوفي سنة 1332 / 1914 وقبره ببلدة تَنُوف بسفح الجبل الأخضر .

ر. عبد الله السّالمي : المشارق (ص : ث.ذ) وترجمة المؤلف وضعها خالد ابن مهنا البطّاشي .

ر. عبد الله السالمي : «كتاب جوهر النّظام» مصورة عن ط 1 بتحقيق ابراهيم اَطْفَيَّشْ.

وترجمة المؤلف من وضع المحقّق.

(39) ر. محمد علي ناصر الجعفري : أصول الدين الاسلامي . منشورات المكتبة العصرية بيروت د.ت : ما جاء في شأن مناقشة حجج الأشاعرة في الرد على المعتزلة والامامية باستقلال العقل بوجوب معرفة الله : 61 ــ 64 .

ذات الله تعالى :

تعريف كلمة ذات ، لغة واصطلاحا : كيف يمكن الحديث عن ذات الله تعالى أو الإحاطة بها ونحن نعلم (أنّ ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك) وأنّ العجز عن إدراكه إدراك كما يقول صالح بن عمر : (رجز)

وكل ما صورته ببالك فالله جلّ بخلافِ ذلِك
فعلمُ كنهِ ذاته محالُ ممّنْ سِواهُ ولذاك قالوا
العجزُ عن إدراكِه إدراكُ والخَوضُ في إدراكِه إشراكُ[40]

ومع هذا فإنّ المصادر الإباضية تعرّضت إلى ذكر ذات الله تعالى بما تستحقّ . وقبل أن نقف عند ما ذكرته هذه المصادر رأينا من الصّالح أن نقف عند تفسير كلمة الذّات اعتمادا على ما بيّنه ناصر بن سالم الرواحي في كتاب نثار الجوهر[41] لأنّ مصادر الحقبة التي تعنينا لم تقف عند هذا الشرح على حدّ علمنا :

---

(40) **صالح بن عمر** (1347 / 1928) نشأ في يَسْجَن بوادي ميزاب تتلمذ على امحمد اطفيش . خلاصة مراقي العوام مع مجموعة متون د.ت : 29 وقد جاءت الأبيات نثرا من قبل عند المحشي : حاشية على كتاب قواعد الاسلام : 11

(41) **أبو مسلم ناصر بن سالم الرواحي** (1273 ــ 1339 / 1857 ــ 1920) كانت نشأته الأولى ببلدة مَحْرَم حيث اخذ عن احمد سعيد بن خلفان الخليلي. انتقل الى جزيرة زنجبار جنوب شرقي افريقيا (قسم من تنزانيا حاليا) حيث كان أبوه يتولى القضاء لسلطانها ، وبعد عودة دامت خمس سنوات الى عمان استقر بزنجبار وخلف أباه في القضاء وعكف على التدريس والتأليف . جمع بين العلوم الشرعية والبراعة الادبية . توفي بزنجبار سنة 1339 / 1920.
اهم مؤلفاته «كتاب نثار الجوهر في علم الشرع الأزهر» صور عن نسخة بخط المؤلف في 3 أجزاء بعمان 1399 / 1979 وهو شرح لكتاب «جوهر النظام» لعبد الله السالمي ، ولقد حلّل فيه المسائل تحليلا موسعا يَدل على =

«اعلم أنّ كل شيء حصل به أمر من الأمور فإن كان اللفظ الدّال على ذلك الشيء مذكّرا قيل إنّه ذو ذلك الأمر ، وإن كان مؤنّثا قيل إنّها ذات ذلك .

فهذه اللّفظة وضعت لإفادة هذه النّسبة والدّلالة على ثبوت هذه الإضافة .

إذا عرفت هذا فنقول إنّه من المحال أن تثبت هذه الصّفة لصفة ثانية وتلك الصّفة لصفة ثالثة وهكذا إلى غير نهاية ، بل لا بد وأن ينتهي إلى حقيقة بنفسها مستقّلة بماهيتها ، وحينئذ يصدق على تلك الحقيقة أنّها ذات تلك الصفات .

فقولنا إنّها ذات كذا وكذا إنّما يصدق في الحقيقة على تلك الماهية القائمة بنفسها ، فلهذا السّبب جعل لفظ الذّات آسما للحقيقة القائمة بنفسها ، وجعلوا هذه اللفظة كاللفظة المفردة الدّالة على هذه الحقيقة .

ولمّا كان الحقّ تعالى قيّوما في ذاته كان إطلاق اسم الذّات عليه حقّا وصدقا .

وبعبارة أخرى الذّات هو ما يصحّ أن يعلم ويخبر عنه ، منقول عن مؤنّث ذي بمعنى الصّاحب لأنّ المعنى القائم بنفسه بالنسبة إلى ما يقوم به يستحق الصاحبيّة والمالكية ، ولمكان النّقل لم يعتبروا أنّ التاء للتأنيث عوضا عن اللاّم المحذوفة ، فأجروها مجرى الأسماء المستقلة ، فقالوا ذات قديم وذات محدَث .

وقيل التّاء فيه كالتاء في الوقت والموت فلا معنى لتوهّم التّأنيث .

= سعة الاطلاع والقدرة على الترتيب (ويهمنا القسم الاول من 21—73 . وله مؤلفات اخرى .

ر. مقدمة نثار الجوهر ج 1 والتعريف قام به سالم بن حمود السّيابي وأحمد ابن سعود السّيابي : 1 — 33 .

وقد يطلق الذّات ويراد به الحقيقة ، وقد يطلق ويراد به ما قام بذاته ، وقد يطلق ويراد به المستقلّ بالمفهومية ، ويقابله الصّفة بمعنى أنّها غير مستقلّ بالمفهومية ، وقد يستعمل استعمال النفس والشيء فيجوز تأنيثه وتذكيره .

ولفظ الذّات ، وإن لم يرد به التّوقيف ، لكنه بمعنى ما ورد به التّوقيف، وهو الشّيء والنّفس إذ معنى النّفس في حقّه تعالى الموجود الذي يوصف بصفات الكمال ، فلا حاجة إلى اعتبار المشاكلة في قوله تعالى ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾ (5 المائدة 116) بعد ورود الشرع ، فيجوز إطلاق اسم الشيء[42]، والموجود[43]، والذّات لله تعالى .

والمختار في ذات الله عدم انحلاله إلى الماهية الكلية والتعيين بل هو متعيّن بذاته .

والموجود حقيقة هو الذات المتّصفة بالقدرة والإرادة والعلم والحياة وجميع الصّفات المتعلقة مصحّحة لحصول الآثار من الذّات كل بحسبه ..[44]

---

(42) «حقيقة الشيء عندنا هو المخبر عنه ، وعند الأشعرية هو الموجود والمعدوم عندهم ليس بشيء، وعندنا شيء معدوم والعدم عندنا ليس بشيء» البرادي : رسالة الحقائق ص 35 . وفي هذا المعنى يقول أبو زيد ابن ابي ستّة : «فالشيء حينئذ أعمّ من الموجود على ما ذهب اليه اصحابنا وهو الذي تقتضيه اللغة». حاشية على شرح كتاب الجهالات ص 2.وقد أورد الأشعري في المقالات آراء الفرق الاسلامية في معنى قولهم إن الله شيء . المقالات 1 / 281 و2 / 202 . ويقول بلقاسم بن حسن : «ويبدو أنّ اغلب مفكري الاسلام يجيزون إطلاق لفظ الشيء على اسم الله ولكنهم يجمعون على نفي الجسمية عنه نفيا قاطعا في أي شكل من الأشكال» .

آراء الماتريدي الكلامية : 195 .

(43) حقيقة الموجود : الحاضر الآن : البرادي رسالة الحقائق : 35

(44) ناصر بن سالم الرواحي : نثار الجوهر : 27 .

... قال جار الله [45] : الذات مقحمة تزيينا للكلام ، والحق أنّه من إضافة العام إلى الخاص ...

... وبعبارة ذات الشّيء حقيقته وماهيته .

قال في المصباح [46] : وأمّا قولهم في ذات الله فهو مثل قولهم في جنب الله ، ولوجه الله ، وأنكر بعضهم أن يكون ذلك في الكلام القديم ، ولأجل ذلك قال ابن برهان [47]:قول المتكلّمين ذات الله جهل لأنّ أسماءه تعالى لا يلحقها تاء التأنيث،فلا يقال علاّمة وإن كان أعلم العالمين .

قال الراغب [48] : وقد استعار أصحاب المعاني الذات فجعلوها عبارة عن عين الشيء جوهرا كان أو عرضا ، واستعملوها مفردة ومضافة إلى المضمر وبالألف واللاّم ، وأجروها مجرى النّفس فقالوا ذاته ، ونفسه وخاصّته ، وليس ذلك من كلام العرب ، فكلام أصحابنا رحمهم الله جرى على العرف في استعمالها (الذّات) بمعنى النّفس،وإلاّ فالتّحقيق ما رأيت،والله أعلم»[49] .

لقد نقلنا هذا التّعريف على طوله لأنّ صاحبه ألمّ بما قيل عن الذّات إلماما واسعا،وسلك في ذلك مسلكا مقارنا ، ورأينا أنّه يفي بحاجتنا .

---

(45) جار الله : الزمخشري

(46) المصباح المنير تأليف احمد بن محمد المقّري (770 / 1368) ط 5 الأميرية. القاهرة 1922

(47) ابن برهان أحمد بن برهان (518 / 1124) فقيه بغدادي غلب عليه علم الأصول . ر. الزركلي : الاعلام 1 / 167 .

(48) الراغب الاصفهاني (502 / 1108) الحسين بن محمد المعروف بالراغب أديب من الحكماء والعلماء سكن بغداد . ر. الزركلي : الاعلام 2 / 279

(49) ناصر بن سالم الرواحي : نثار الجوهر : 28

كتب الأصول وكلمة الذّات : لقد تعرّضت كتب الأصول لهذه القضيه من خلال الردود على كل من قال بالتّشبيه والتّجسيم .

ونحن نعلم أنّ الجدل في هذا الموضوع لا يمكن أن يقوم إلّا مع المقرّين بوجود الله تعالى ، ومن هؤلاء أهل الكتاب .

فاليهود مثلا أسرفوا في تشبيه الله بالانسان — تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا — وذلك لأنّهم وجدوا التوراة ملئت بالمتشابهات مثل: الصورة والمشافهة ، والتكلم جهرا ، والنّزول من طور سيناء انتقالا ، والاستواء على العرش استقرارا [50] .

والنّصارى في إقامتهم عقيدتهم على الأقانيم الثّلاثة ما يوحي بالتجسيم أيضا ، وإن كان النصارى أنفسهم يتعجبون من نسبة هذا الأمر إليهم إذ يعتبرون هذه الأقانيم من باب الصفات[51] .

ويقول أبو عمار : «وإنّ هذه الفرق النصرانية تزعم أنّ الابن كلمة الأب الأزلي ، وأنّ الأب إنّما يعلم الأشياء بكلمته ، وأنّ روح القدس هو الحياة التي من أجلها وجب أن يكون الأب حيّا ..»[52]

---

(50) ر.الشهرستاني:الملل والنحل . ط القاهرة 1968 2 / 18. وجاء في العهد القديم الاصحاح السّادس : «ثم كلّم الله موسى، وقال له أنا الرب ، وأنا ظهرت لإبراهيم وإسحاق ويعقوب بأنّي الإله القادر على كل شيء».
ط . دار الكتاب المقدس د.ت

(51) ر. محمد ناصر الجعفري : أصول الدّين الاسلامي : 10 والنصارى مجمعون على ان الله تعالى واحد بالذات ويريدون بالأقانيم الصّفات مع الذات، ويعبرون عن الأقانيم بالاب والابن وروح القدس ويريدون بالابن الذات مع الوجود وبالابن الذات مع العلم ويطلقون عليه اسم الكلمة ويريدون بروح القدس الذّات مع الحياة . (حوار مع جان فوتان . معهد الآباء البيض تونس) — جويلية 1982 .

(52) أبو عمار عبد الكافي : الموجز 1 / 346

كما أن هؤلاء يعتبرون أنّ الله جوهر على أساس تعريف الجوهر أنّه قائم بنفسه (53).

أما المشبهة فهم الذين شبهوا الله بخلقه وهم ثلاثة أصناف :

1) **المجسّمة** : «زعموا أنّ معبودهم جسم كالأجسام ، لحم ودم يختلف معهم (الناس) في الأسواق ولا يعرفهم ، وتضمّه معهم المساجد والمجالس ولا يثبتونه ، ويقول أنا ربكم الأعلى ولا ينكرونه بشرط أن يكون وسيما قسيما جميلا جليلا لا قبيحا ولا ذميما تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا» (54) .

2) **القول بالتجسيم دون إثبات معاني** الأجسام،ويزعمون أنّه جسم لا كالأجسام .

3) **الغالطون في تأويل متشابه القرآن** ، وهم يستنكفون عن عبارة التّجسيم .(55)

وخلاصة الاستدلال في ذلك تتمثل في ما يلي :

أ) لو كان جسما لكان مركّبا من المادة والصّورة الخارجتين لاستحالة الجزء الذي لا يتجزأ ، وقد ثبت أنّه ليس بمركّب لا من أجزاء عقلية ، ولا خارجية مقدارية ، أو غير مقدارية .

---

(53) ر.عبدالمجيد الشرفي : الفكر الاسلامي في الرّد على النصارى . اطروحة دكتوراه دولة نوقشت بكلية الاداب بتونس سنة 1982 . تعريف الجوهر : 205 تعريف التجسيد : 365 ، تعريف الأقانيم : 208

(54) أبو يعقوب الوارجلاني : الدليل والبرهان ط 1 1 / 41
ر. أبو عمار عبد الكافي : الموجز : 1 / 351

(55) سنحلل هذه القضية في موقف الإباضية من المتشابه انظر : 273

ب) لو كان جسما لكان متقسّما في الطّول ، والعرض ، والعمق ، ولو كان كذلك لاحتاج إلى مكان يقوم فيه ، والحاجة تستلزم إمكانه ، فيخرج من كونه واجبا ، وتلزم المخالفة لمبدإ اليهودية

ج) لو كان جسما لكان محلاّ للحوادث ، من الحركة والسّكون والاجتماع والافتراق ، وما إلى ذلك ، وكل ما هو محلّ للحوادث[56] لا يصح أن يكون إلـٰها .

ثم إن الإباضية يقرّون أنّ الله ليس بجسم ، ولا بجوهر ، ولا عرض[57]، ولا بذي طول ولا عرض ، ولا بذي صورة ولا شكل ، ولا هيئة ولا مثال[58] وإنّما هو شيء[59]، هو أعظم الأشياء وأفضلها[60] وليس يشبهه شيء ، ويردّون في ذلك على الجهمية والمشبهة الذين يعتبرون الشيء

---

(56) ر. محمد على ناصر الجعفري : اصول الدين الاسلامي : 110

(57) «حقيقة الجوهر : هو المتحيز

حقيقة الجسم : هو المنقسم على حقيقة القوم (الاشاعرة) ، وهو المتحيّز على اصولنا ولا فرق بينه وبين الجوهر عندنا .

حقيقة العرض : هو ما لا يقوم بنفسه مثل حركة المتحرك ، وسكون الساكن وحياة الحي وموت الميت.» البرادي : رسالة الحقائق ص 34

(58) ر. اسماعيل الجيطالي : كتاب قواعد الاسلام 1 / 8

(59) انظر ما سبق : 166

(60) ولا يقال شيء من الأشياء ولا لا من الأشياء إلاّ أن تصل فتقول : لا من الأشياء المحدثات .

والاباضية يعتبرون أن الجسم بمعنى الجوهر ولذلك جاءت الردود على المجسمة مثل الرّدود على من يعتبرون أن الله جوهر .

ر. اسماعيل الجيطالي : قناطر الخيرات . تحقيق عمرو النّامي . مكتبة وهبة القاهرة 1385 / 1965 . 1 / 293 والشّبه في التحليل واضح مع أبي حامد الغزالي الاحياء 1 / 185

والجسم بمعنى واحد ثم يختلفون ، فيذهب الجهمية إلى نفي الشيئية عن الله[61] فيعطلون ، ويذهب المشبهة إلى إقرار الشيئية فيجسمون .

وخطؤهم ناجم عن خلط لغوي ذلك أنّ اللغة تميّز بين الشيء والجسم، وتعتبر الشيء أهم من الجسم لأنّ كل جسم شيء وليس كل شيء جسما .

قال تعالى : ﴿لقد جئتم شيئا إدّا﴾ (19 مريم 89) يعني قولهم وفعلهم وهو ليس بجسم [62] .

والملاحظ أنّ هذه المصادر لا تطيل الحديث عن تعريف ذات الله تعالى وتكتفي غالبا بالتّنزيه ، وعلى هذا النسق جاءت إشارات كتب ق 10—11—12 بل توقّفت عن الردود على المشبهة وعلى أهل الكتاب، وتعلّقت خاصة بالآيات المتشابهات التي توحي بالتجسيم مبيّنة موقف الإباضية منها .

فهذا عمرو التلاتي يذكر «أنّ ذاته العليّة لا يعلمها إلاّ هو»[63]،كما يبيّن

---

(61) جهم بن صفوان لا يطلق لفظ شيء على الله «الأشعري : المقالات 2 / 332 والجهمية نسبة الى جهم بن صفوان (128 / 745) فرقة غريبة حسب مقال دائرة المعارف الاسلامية اذ يصعب العثور على اتباع باتم معنى الكلمة لجهم ابن صفوان . المبادئ المنسوبة اليهم هي : القول بالجبر ، خلق القرآن . اتهموا بالقول بالتّعطيل في الصفات يقولون بتأويل المتشابه. EI 2 Tome 2 398

(62) ر. أبو عمار عبد الكافي : حاشية على كتاب الجهالات : 157 — 158
ر. أبو خزر : رسالة في الرد على جميع المخالفين : 74 — 75 .

(63) عمرو التّلاتي : حاشية على كتاب الديانات : 49
وهذا المعنى هو الذي ذكره السالمي في المشارق : 170
«ذاته تعالى أي حقيقته الخاصة التي لا يمكن ان يعلمها احد من مخلوقاته»
وجاء في نفس الصفحة ايضا : الموجود المتصف بصفات الكمال .
قال المناوي (952 — 1031 / 1545 — 1622). الذات العلية هي =

أنّه «واجب الوجود لذاته» [64] «وأنّ ذاته لا تقبل الانقسام بوجه [65]،وأنّها غير مشبّهة بالذّوات ولا معطّلة من الصّفات».[66]

كما أنّ السّدويكشي ينحو نفس المنهج فيقول : «ذهب أصحابنا رحمهم الله إلى أنّ ذاته سبحانه وتعالى مخالفة لسائر الذّوات ، فهو تعالى منزّه عن المثل أي المشارك في تمام الماهية . »[67]

ودليلهم على هذا التّنزيه كما يذكر التّلاتي ، سورة الإخلاص ، وقوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾(42 الشورى 11) [68] .

ولعله يحسن ألّا نستوفي الحديث عن هذه السّورة وهذا الجزء من الآية، الآن لأنّ ما جاء فيهما من الحديث عن الذّات قليل بالنسبة إلى ما جاء عن الصّفات .

فهذا التلاتي يكتفي بذكر ما أوردناه مع إضافة قوله : «لا يماثله شيء من الأشياء لا في ذاته ...»[69]

= الحقيقة العظمى ، والعين القيّومية المستلزمة لكل سبّوحية قدّوسية في كل جلال وجمال استلزاما لا يقبل الانفكاك البتّة (وعن المحقق المناوي ر. الزركلي : الاعلام 7 / 75 — 76

(66.65.64)عمرو التلاتي : حاشية على كتاب الديانات : 49 .

(67) عبد الله السدويكشي : حاشية على كتاب الديانات : 1

(68) ر.عمرو التلاتي نخبة المتين : 145 ، انظر ما يلي 261

(69) ر. عمرو التلاتي : نخبة المتين : 145

كما أن المحشّي يكتفي بقوله:«ليس كمثله شيء فهو عموم ، فمن دَعى فيه الخصوص فعليه بالدّليل»[70] .

أمّا المصعبي فخلال تحليل طويل أشار إلى أنّ «مثل» تفيد الذّات ، وبالتّالي فالجملة ﴿ليس كمثله شيء﴾ نفت الأشباه عن ذات الله تعالى ، كما ذكر أنّ هذه الجملة «تنتظم التّوحيد لا غير» .[71]

وحاصل القول إنّ ذاته تعالى هي حقيقته الخاصة التي لا يمكن أن يعلمها أحد من مخلوقاته [72]،وإنّه ليس بجوهر ولا بعرض،وإنّما هو أعظم الأشياء وأفضلها ، وإنّه جلّ شأنه منزّه في ذاته عن الأنداد والنّظراء والأضداد ، ليس كمثله شيء .

أسماء الله تعالى

إن كانت المعلومات قليلة في ما يتعلق بذات الله تعالى فهي متوفّرة نسبيًا في هذا المبحث ، وهي تدور حول المحاور التّالية :

1) الاسم لغة واصطلاحا .
2) علاقة الاسم بالمسمّى .
3) اسم الجلالة .
4) أسماء الله الحسنى .

---

(70) المحشّي : حاشية على كتاب الوضع : 70
(71) ر. يوسف المصعبي : حاشية على اصول تبغورين : 4
(72) ر. عبد الله السالمي : المشارق : 170 تعليق 1

1) الاسم لغة[1] واصطلاحا :

أ ــ المدلول اللغوي :

قال المحشّي : «والخلاف فيه» (اشتقاق لفظ الاسم) مشهور،هل هو مشتق من السّموّ وهو العلوّ والارتفاع وهو مذهب البصريين ، أو من السّمة وهو العلامة وهو مذهب الكوفيين .

وذكر في السّؤالات أنّ القول الأوّل هو الصحيح وهو قولنا ، وأن الثاني قول غيرنا [2] .

قال شيخنا [3] رحمه الله قوله : «وهذا هو الصّحيح» فيه إشارة إلى أنّ الخلاف معنوي ، فإنّ من قال إنّه مشتق من السموّ وهو العلوّ يقول لم يزل الله تعالى مسمّى وموصوفا قبلَ وجود الخلق وبعد وجودهم وبعد فنائهم، ولا تأثير لهم في أسمائه وصفاته،وهذا قولنا ومعتقدنا،وقد وافقنا على ذلك الأشعرية .

ومن قال مشتقّ من السّمة وهي العلامة يقول كان الله تعالى في الأزل بلا اسم ولا صفة،فلمّا خلق الخلق جعلوا له أسماء وصفات ، فلمّا أفناهم

---

(1) جاء في لسان العرب : الاسم : ما يعرف به الشيء ويستدلّ به عليه وعند النّحاة : ما دلّ على معنى في نفسه غير مقترن بزمن كرجل وفرس . والاسم الجامع لمعاني صفات الله عز وجل . واسم الجلالة : اسمه تعالى . (ج) أسماء، (ج) أسامي وأسام

(2) ر. عثمان بن خليفة السوفي : كتاب السؤالات : 3

ر. ابو يعقوب الوارجلاني : كتاب العدل والانصاف . تحقيق عمرو النّامي نسخة مرقونة بمكتبتي : 47

(3) نرجح أنّه يقصد عبد الله السّدويكشي .

بقي بلا اسم ولا صفة ،وهو قول النّكّار [4] والمعتزلة ، وهذا خطأ فاحش . »[5]

واضح من خلال التّعريف اللغوي تداخله مع التعريف الاصطلاحي،إذ كل يعزّز موقفه من المنطلق اللغوي.فماذا عن المصطلح ؟

ب) المدلول الاصطلاحي :

والاسم في حقّ الله تعالى «يدل على المسمّى الذي اقتضى الصّفة بنفسه» كما يقول الشماخي [6]،أو بعبارة أخرى الاسم هو ما دلّ على الذّات من

---

(4) النّكّار : تسمية غالبة على فرقة من فرق الإباضية لم تصلنا أخبارهم إلاّ عن طريق الفرقة الوهبية لذلك يصعب أن نقول في شأنهم القول الفصل حتى نعثر على مصادرهم . وتطلق عليهم تسميات أخرى نذكر منها : «الملحدة لأنهم ألحدوا في أسماء الله (والحوار القائم في التّراث الإباضي في شأن قضية الاسم والمسمّى أساسه الرّد على النّكار الى جانب المعتزلة) انظر ما يلي 218.
ترجع جذور هذه الفرقة إلى عبد الله بن عبد العزيز ، وأبي معروف شعيب، وعبد الله بن يزيد الفزاري (انظر ما سبق106)عندما خالفوا الإمام أبا عبيدة والربيع في عدة قضايا من بينها موضوع القدر فأعلنا عليهم البراءة، وانضمّ هؤلاء الى المنشقّين عن إمامة عبد الوهاب الرّستمي بقيادة يزيد بن فندين ، وقد رحل شعيب من مصر الى تاهرت من أجل ذلك ، لكن عند فشل الثورة رجع الى طرابلس واستمّر في نشر فكرته ، وبهذا تم التآلف بين الطرفين واتّضح أنّ إمامهم في الأصول هو عبد الله بن يزيد الفزاري (انظر ما سبق 109)
واستمر الصراع بين الطرفين إلى زمن متأخر (وفي القرون 10 ، 11 و12 كانوا يعمرون الجانب الشرقي من جزيرة جربة ولهم عزّابتهم . ر. كتابنا : نظام العزابة . انظر الخريطة) ولم يبق في ما نعلم منهم الآن أحد .
ر. دائرة المعارف الاسلامية الملحق 185 ــ 186 ، والنّامي : الاطروحة : 261، 270 علي يحيى معمر : الإباضية بين الفرق الاسلامية : 253 ــ 263.

(5) المحشي : حاشية على كتاب الوضع : 37

(6) احمد الشماخي : رسالة في الأسماء : 4

غير اعتبار معنى يوصف به الذّات ، وهذا معنى قول علماء الإباضية إنّ أسماء الله تعالى هي عين ذاته أي ليس هنالك أمر ثان غير الذّات العليّة [7] .

ويقول عمرو التلاتي في هذا الصدد : «أسماء الله تعالى ، أي المعاني الدّال عليها نحو : لفظ الله ، ولفظ العالم ، والقادر ، والمريد ، التي هي الذّات العليّة والواجبة الوجود بذاتها ، والذّات العالمة والذّات القادرة والذّات المريدة» .[8].

وقد عرفها البرادي في رسالة الحقائق كما يلي :

«حقيقة الاسم : ما عرف به عين أو معنى [9] وحقيقة المسمّى : المستوجب للاسم»[10] .

أمّا تبغورين فقد بيّن أنّ أسماء الأشياء كلّها على أربعة أوجه : **أسماء البنية** التي بنيت عليها طبيعة الأشياء ، مثل : جسم ، ومحدث ، وأشباه ذلك . **وأسماء** استحقها الشيء بمعنى حلّ فيه ، وتداول عليه مثل : حيّ وميّت ومتحرّك وساكن. **وأسماء** استحقها بخواتم عمله وما تصير إليه عاقبته مثل : مؤمن كافر . **وأسماء** لقب يلقيها الناس على بعضهم بعضا وينزعونها إن شاؤوا ، ولا معنى لها تتعلق إليه بل هي معارف بينهم . **وأسماء الله تعالى أسماء ذاته، لا يقال استحقها لأفعال فعلها تعالى عن ذلك علوا كبيرا**»[11]

---

(7) انظر ما يلي العلاقة بين الاسم والمسمّى 215

(8) عمرو التلاتي : شرح كتاب الديانات : 15 — 51 .

(9) البرادي : رسالة الحقائق : 35 ، ويقول عثمان بن خليفة السّوفي : «حدّ الاسم ما عرف به الشيء من غيره .» كتاب السؤالات : 106

(10) البرادي : رسالة الحقائق : 35

(11) تبغورين بن عيسى الملشوطي : أصول الدين : 30 ،والبرادي يقسم الأسماء الي دينية وشرعية ولغوية . رسالة الحقائق : 44 وعلى هذا التقسيم تنبني الأحكام (انظر ما يلي : 490)

هذا في شأن التّعريف الاصطلاحي إلاّ أنّ المشكلة·لا تكمن في التعريف وإنما تبدو في شأن العلاقة بين الاسم والمسمّى .

2) علاقة الاسم بالمسمّى :

أمّا الشماخي فيوضّح القضية من مطلع رسالته في الأسماء كما يلي :
«فإن قلت : ما الفرق بين التّسمية والاسم والمسمّى ؟
قلت : التّسمية : فعل المسمّي ، المعنى الموضوع له .
والاسم : ما وضع ليتميّز به المسمّى من غيره ، ويتعيّن أتمّ تعيين بدليل قوله تعالى ﴿هو سمّاكم المسلمين من قبل﴾ (22 الحجّ 78).
فالله = مسمّ ،والمخاطبون = مسمّون ، والمسلمون = هو الاسم»[12].
وتذكر المصادر أنّ الاسم هو المسمّى ولذلك يقول السّدويكشي :
«وذهب أكثر أصحابنا إلى أنّ التّسمية هي نفس الأقوال الدّالة على المسمّى ، وأنّ الاسم هو نفس المدلول .
ثم يورد موقف ابن فورك[13] الذي يذهب إلى «أنّ كل اسم هو نفس المسمّى بعينه ، فقولك الله قول دال على اسم فهو المسمّى ، وكذلك قولك عالم أو خالق فإنّه يدلّ على الذات الموصوف بكونه عالما خالقا ، ثم يذكر أنّ ما ذهب إليه ابن فورك هو مقتضى إطلاق أصحابنا ، ثم يستشهد بكلام احمد بن سعيد[14] فيقول :

«والخلاف لفظي وقيل بل معنوي ، وذلك أنّك إذا سمّيت شيئا باسمه فالنّظر في ثلاثة أسماء : ذلك الاسم وهو اللفظ ، ومعناه قبل التّسمية ، ومعناه

---

(12) احمد الشماخي : رسالة في الأسماء : 1
(13) ابن فورك (406 / 1015) محمدبن الحسن. عالم بالاصول والكلام من فقهاء الشافعية . ر. الزركلي : الاعلام 6 / 313
(14) هو أحمد بن سعيد الشماخي .

بعد التّسمية هو الذّات التي أطلق عليها اللفظ ، والذّات واللفظ متغايران قطعا .

والنّحاة إنّما يطلقون الاسم على اللّفظ لأنّهم إنّما يتكلّمون على الألفاظ[15]،وهو غير المسمّى قطعا عند الفريقين ، والذات هو المسمّى عند الفريقين وليس هو اللفظ قطعا .

والخلاف في الأمر الثّاني وهو معنى اللّفظ قبل التّسمية ، فعلى قواعد المتكلّمين يطلقون الاسم عليه ، ويختلفون في أنّه ثالث أم لا ، فالخلاف عندهم في الاسم المعنوي هل هو المسمّى أم لا ، لا في الاسم اللّفظي . »[16]

وقد أورد السّدويكشي ملخّصا للقضيّة يبيّن الغرض من الحديث عن الاسم والمسمّى فيقول : «اعلم أنّ الاسم غير التّسمية لأنّها تخصيص الاسم لشيء مغاير له أي الاسم ، كما تشهد به البديهة .

وأيضا التّسمية فعل الواضع ، وأنّه منقض في ما مضى من الزّمان وليس الاسم كذلك .

وقد اشتهر الخلاف في أنّ الاسْم هل هو نفس المسمّى أو غيره ، ولا يشك عاقل في أنّه ليس النّزاع في لفظ فرس هل نفس الحيوان المخصوص أو غيره ، هذا ممّا لا يشتبه على أحد .

بل النّزاع في مدلول الاسم أهو الذّات من حيث هي هي ، أم هو الذّات باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبني عليه»[17] .

---

(15) ر. ابو يعقوب الوارجلاني : كتاب العدل والإنصاف : 49
(16) السّدويكشي : حاشية على كتاب الديانات : 4
(17) السّدويكشي : حاشية على كتاب الديانات : 3 ـــ 4

ويورد المحشّي عن هذه القضية ما يلي : قال بعضهم [18] عند الاختلاف في الاسم هل هو عين المسمّى أو غيره ؟

التّحقيق أنّ الخلاف لفظي فإنّه إن أريد بالاسم اللفظ فهو غير المسمّى ، وإن أريد به المعنى فهو عينه .

والذي يدلّ على أنّ الاسم عين المسمّى قول الله تعالى : «﴿ما تعبدون إلّا أسماء سميتموها﴾ (12 يوسف 40) فإنّه من المعلوم أنّهم يعبدون ذات الصّنم»[19] .

ويتوسّع احمد الشماخي في تقليب القضية من وجوه شتّى معتمدا على التّحاليل المنطقيّة أحيانا،وعلى وجوه البلاغة أحيانا أخرى ، انطلاقا من الآيات التي وردت فيها كلمة اسم مثل قوله تعالى : ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾ (7 الأعراف 180) ، وقوله : ﴿يلحدون في أسمائه﴾[20]، وقوله : ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرّحمـٰن أيّا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾ (17 الاسراء 110) الخ ...

ويصل إلى أنّ الخلاف اعتباري مستشهدًا بموقف أبي يعقوب الوارجلاني المتمثّل في أنّ الخلاف لفظي لا معنوي .[21]

---

(18) لم نتمكن من تعريف المقصود ببعضهم .

(19) المحشّي : حاشية على كتاب الوضع ص 37 .

(20) والاية هي : ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها ، وذروا الذين يلحدون في أسمائه ، سيجزون ما كانوا يعملون﴾ (7 الأعراف 180) . ومعنى يلحدون في أسمائه : اللّحد ، أي تسميتهم اللاة من الله ، والعزّى من العزيز ، وتسميتهم مسيلمة رحمان . احمد الشماخي : رسالة في الأسماء : 5

(21) ر. أيضا عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 38 قفا ، ورقة 41 وجه . وقد حلل نفس المعاني التي ذكرنا . ر. عبد العزيز الثميني : النور : 118 — 123

وخلاصة القول : فمهما دار الحديث في شأن العلاقة بين الاسم والمسمّى فإنه يرجع إلى توضيح الموقف الذي حدّده أبو نصر[22] في النّونية بقوله : (طويل)

وأسْمَاؤه هُوَ هيه لسْن غيرهُ   وذات المسمّى غير تسمية منّي
فوصْفِي ذكري للصّفات بمِقْولي   وتسميتي ذِكري للاسم المبيِّنِ

وضبطه عامر الشماخي في كتاب الديانات بقوله :

«وندين بأنّ أسماءه هو»[23] .

فتبيّن حينئذ أنّ القصد من الاسم ليس اللفظ،وإنما مدلوله وبهذا الاعتبار هو عين الذّات .

وبهذا يتضح أنّ ما ورد في هذه النّصوص إنّما هو امتداد لعمل السّلف في اهتمامهم بالرد على النّكّار الذين يلحدون في أسماء الله تعالى،ويقولون إنّها مخلوقة .[24]

فالفتنة الفكرية هنا داخلية خاصّة،وإن كانت تشمل المعتزلة .

وكل هذه التحليلات مستوحاة من ردود أبي خزر[25] وتبغورين[26]

---

(22) أبو نصر فتح بن نوح : النونية : 3 البيتان 28 و29

(23) عامر الشماخي : كتاب الديانات : 43 ، ر. ابو يعقوب الوارجلاني : كتاب العدل والإنصاف : 48

(24) ر. يوسف المصعبي : حاشية على اصول تبغورين : 38 — 44 ، ر. تبغورين ابن عيسى الملشوطي: كتاب أصول الدين ص 27 .

(25) ر. ابو خزر : رسالة في الرد على جميع المخالفين : 1 — 12

(26) ر. تبغورين بن عيسى الملشوطي : كتاب اصول الدين ص 27 — 30

والوارجلاني[27]، وإن دلّ ذلك على شيء فإنّما يدل على أنّ القضية ما تزال قائمة في أوساط نفوسة وجربة حيث يتعايش الاتجاهان في نفس المحيط عادة .[28]

ولا ينبغي أن نغفل عن التذكير بأنّ موقف الأشاعرة هو نفس موقف الإباضية إذ يقول الأشعري : «وإنّ أسماء الله لا يقال إنّها غير الله» ، أمّا الماتريدي فيفهم من تحليله للقضية أنّ من الأسماء ما هو غير المسمّى، ومنها ما هو عين المسمّى وهي التي ترجع إلى الصّفات .[29]

فإذا تبيّن هذا فماذا عن اسم الجلالة وأسماء الله الحسنى ؟

3) اسم الجلالة : الله تعالى

لقد حرصت المصادر التي بين أيدينا على رواية جل ما ذكر من الوجوه في شأن اسم الجلالة عند الإباضية وعند غيرهم ، أ أعجمي أم عربي ، أاسم أم صفة ، أعلم أم غير علم ، أمشتقّ أم لا ؟

وقد ذكر المحشّي تعليلا طريفا لهذه الحيرة : «اعلم أنّ العقلاء كما تاهوا في ذات الله تعالى ، وصفاته ، لاحتجابها بأنوار العظمة وأستار الجبروت، كذلك تحيّروا في لفظ الله الدّال على تلك الذات المقدسة، كأنّه

---

(27) ر. أبو يعقوب الوارجلاني : كتاب العدل والانصاف : 48

(28) لقد حلل أحمد الخليلي مفتي عمان القضية تحليلا ضافيا ورجّح موقف القائلين بأن الاسم غير المسمى . ر. جواهر التفسير أنوار من بيان التنزيل . ط 1 مطبعة الألوان الحديثة . نشر مكتبة الاستقامة . روي . سلطنة عمان . 1404 / 1984 . 194 — 199

(29) ر. بلقاسم بن حسن : آراء الماتريدي الكلامية : 193—196 .

مسّه شيء من أشعّة تلك الأنوار ، فحارت العقول في دركه كما حارت في درك مسمّاه . »[30]

وهذا الشماخي يتعرض لاسم الجلالة في مطلع شرحه لعقيدة التوحيد عند شرح قول المنصف:«الحمد لله» فيذكر أن الله «علم على ذات واجب الوجود المستحقّ لجميع المحامد» .[31]

ثم يمضي في تبيين مختلف الأقوال في شأن دخول اللاّم،ويقارن بين الله وإلٰه وكيف أنّ العلمية بالنّسبة إليهما استعمالية أو تقديرية ، وفي الأثناء يذكّر بالتّعريف مرتين : بقوله : «الله اسم لمفهوم الواجب لذاته أو لمفهوم المستحقّ للعبادة»[32].

وبقوله : «اسم للمعبود الذي لا يستحقّ العبادة إلاّ هو»[33].

ثم يستشهد بموقف سعد الدّين[34]،والزمخشري،وجماعة من المحقّقين الذين اختاروا أنّ الله علم ، ويورد ما ذكره الزمخشري من أدلّة الذين اعتبروه مشتقّا .

ويورد مرّة أخرى تعريف الزمخشري وهو : «اعلم أنّ الله اسم للذات المستحقّ للعبودية له ، علم بالغلبة ، جامع لمعنى الأسماء الحسنى ما علم منها وما لم يعلم،لأنّه لا يستحقّ أن يعبد إلاّ من كان خالقا رازقا ، ولا يكون خالقا إلاّ من كان قديما حيّا عالما قادرا مريدا مدبّرا إلى سائر الصّفات»[35].

---

(30) المحشّي : حاشية على كتاب الوضع : 38
(31) احمد الشماخي : شرح العقيدة : 13
(32) نفس المصدر : 20
(33) نفس المصدر : 20 . ر. عثمان خليفة السوفي : كتاب السؤالات : 4
(34) هو سعد الدين التفتازاني . انظر ما سبق 122 تعليق 89
(35) احمد الشماخي : شرح العقيدة : 22

وقد بنت على هذا النّسق بقيّة المصادر إلاّ أنّ المحشّي تميّز بما نقله عن عقيدة أبي سهل من تقرير الإمام جابر بن زيد «أنّ اسم الله الأعظم هو الله ، لأنه يبدأ به في كلّ شيء»(36).

وبما نقله عن كتاب الموجز من تعريفات «قلنا معنى الله أنّه اسم للمعبود الذي لا يستحقّ العبادة إلاّ هو» وقال قوم : إنّ معناه من العلو في الصفة من قوله تألّهت الشمس اذا علت .

وحكى بعض أهل العلم : أنّه اسم تبنى عليه الصفات ، والقول في هذا إنّه اسم للمعبود الذي لا يستحق العبادة إلاّ إيّاه ولا ينبغي هذا الاسم إلاّ لـــه(37).

---

(36) المحشّي : حاشية على كتاب الوضع : 37 ــ 38 وقد جاء النص في كتاب المنهج كما يلي : قال جابر بن زيد (رحمه الله) : اسم الله الأعظم هو الله، ألا ترى أنه يبتدأ به في جميع الأشياء ؟

واذا قلت : الله (بالألف واللام) فالاسم تامّ ، فإذا حذفت (الالف) قلت : لله بقي الاسم تاما ، فإذا حذفت (اللام الاولى) قلت : له بقي الاسم تاما واذا حذفت (اللام الأخيرة) قلت : هـ بقيت «الهاء» وفيها الاسم تام . ر. خميس ابن سعيد الرّستاقي : المنهج 1 / 352 .

وصاحب الكتاب هو **خميس بن سعيد بن علي بن سعود الشّقصي الرّستاقي** من إباضية عمان (10 ــ 11 / 16 ــ 17) والمعلومات عنه ضنينة كما يشير الى ذلك محقق الكتاب (كتاب منهج الطالبين) ر. خميس بن سعيد الرّستاقي : منهج الطالبين وبلاغ الراغبين ، تحقيق سالم بن احمد الحارثي ط . عيسى البابي الحلبي ، القاهرة 1979 . 1 / 8 .

(37) ر. أبو عمار عبد الكافي : الموجز : 433/1 ، ويصعب أن نرجع هذه الأقوال الى اصحابها لأنّ كل مصادر المؤلف غير متوفرة بين أيدينا . وقد نقل المحشي هذه التعريفات بشيء من التصرف : حاشية على كتاب الوضع : 38

وأرى من الأحسن الاكتفاء بهذا القدر اجتنابا لما وقعت فيه الأقوال من تضارب يؤدي إلى الغموض غالبا .

وحاصل القول إنّ متتبّع هذه المصادر يحسّ بتغليب مفهوم العَلَمية على اسم الجلالة ، وأنّها تجمع كما تجمع غيرها أنّه اسم الله الأعظم لأنّه لا يشاركه فيه أحد قال تعالى : ﴿هل تعلم له سميّا﴾ (19 مريم 65) أي شبيها في اسم أو فعل[38].

ذلك أهم ما قيل في اسم الله الأعظم فماذا عن بقية الأسماء ؟

4) أسماء الله الحسنى

إنّ ما جاء في شأن الأسماء الحسنى من آيات وأحاديث دفع العلماء إلى النظر في أمرها ، واستقرّ الرّأي على أنّها توقيفية فهذا عمرو التّلاتي مثلا يقول : «واتّفقوا أيضا على أنّ لله الأسماء الحسنى لقوله تعالى : ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾ (7 الأعراف 180) وعلى أنّه هو المسمّي نفسه بها»[39].

كما أنّ الحواشي على شرح كتاب الجهالات تلحّ على نفس المعنى وتبيّن أنّ أسماء الله توقيفية[40].

وتورد هذه المصادر جميع النّصوص المعتمدة في ذلك ، قال تعالى : ﴿أيّا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾ (17 الاسراء 110) .

---

(38) المحشي : حاشية على كتاب الوضع : 38
ر. مجلة العقيدة تصدر بعمان السنة 10 عدد 419 ، 8 شوال 1402 / 29 يوليو 1982 : 30
تفسير أحمد الخليلي لاسم الجلالة . فالمنهج هو نفس منهج السلف .

(39) عمرو التلاتي : نخبة المتين : 155

(40) ر. المحشّي : حواش على شرح الجهالات : 28

وقال أيضا : ﴿الله لا إلـه إلّا هو له الأسماء الحسنى﴾ (20 طه 8) .

وقال أيضا : ﴿هو الله الخالق البارئ المصوّر له الأسماء الحسنى﴾ (59 الحشر 24) .

وقوله عليه السلام : «إن لله تسعة وتسعين اسما» .[41]

وتحيل هذه المصادر على كتاب الموجز في تفسيره لهذه الأسماء[42] .

ولم يكتف أبو عمار بالتفسير بل وضع للأسماء تقسيما واضحا وانطلق في ذلك من فهم ما جاء في القرآن في هذا الشّأن .

«وجدنا أنّ هذه الأسماء موضوعة في كتاب الله عزّ وجلّ مستعملة لمعان ثلاثة كلّها قد سمّى بها نفسه ووصفها بها .

---

(41) احمد الشماخي : رسالة الاسماء ص 1 ــ 2 . لاحصاء الاسماء التي ورد ذكرها ر. ابراهيم الزجاج : تفسير أسماء الله الحسنى تحقيق احمد يوسف الدقاق . دار المأمون للتراث ، دمشق وبيروت ط 2. 1399 / 1979. ر. امحمد اطفيش شرح أسماء لله الحسنى المسمّى بذخر الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى ط . حجرية 1326 هـ.

ر. رواية الحديث مع سرد الأسماء عند الترمذي (3502) وصححه ابن حبّان (2384 والحاكم 1 / 16 ، وانظر شرح السنّة للبغوي 5 / 32 .

(42) ر. أبو عمار عبد الكافي : الموجز 1 / 432 ــ 436 ، وقد فسر اربعة واربعين اسما . نذكر على سبيل المثال تفسير بعض منها .

المؤمن : المصدّق لرسله ولأخباره بالأعلام والشّواهد ، والمصدّق لوعده ووعيده بالإنجاز ، والمصدّق لكلّ صدق يأتي من عنده بالحجّة الظّاهرة .

الأوّل : الذي كان قبل خلقه ، وهو من تأويل قديم .

الصّمد : ...إنّ عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ، وهو صاحب التأويل سئل عن ذلك فقال : هو السيّد الذي قد انتهى إليه السؤدد... وسئل عنه عبد الله بن مسعود فقال : السيد المصمود اليه في الحوائج ، وقال الحسن هو من صمد العباد يصمدون اليه في حوائجهم .وقال سعيد بن جبير مثل ذلك.

أما أحدها فللذات والمدحة . والثاني فللفعل الآتي دون ما قد فعل . والثّالث لما فعل فقط . »[43]

ثم يضرب أمثلة لذلك نذكر منها : ﴿إنّ ربّكم لرؤوف رحيم﴾ (16 النحل 7) . ﴿ إنّك جامع النّاس ليوم لا ريب فيه﴾ (3 آل عمران 9) . ﴿وجاعل الليل سكنا والشّمس والقمر حسبانا﴾ (6 الأنعام 95) .

وقد أثيرت قضية أخرى في هذا الصّدد تتمثل في إمكانية إضافة أسماء أخرى بعد التّسعة والتسعين أو عدمها .

ويمكن أن نصنّف هذه الأسماء ــ بعد التسع والتسعين ــ كما يلي :

أ) أسماء يجوز ذكرها على شرط أن تكون مضافة إلى مفاعيلها : مثل ﴿فالق الحبّ والنّوى﴾ (6 الأنعام 95) . ﴿وجاعل الليل سكنا﴾ (الأنعام 96)، ﴿فالق الإصباح﴾ (6 الأنعام 96) .

وعلى هذا القياس يمكن أن يقال يا هادي الضال ، ويا مبصّر البصائر ويا مبيّن المجهولات ، ويا كاشف الضّرّاء ، ويا دليل المتحيّرين ... الخ

ب) أسماء يجوز ذكرها وتخرج على المجاز : كأن تقول يا سندي ، وأنت تقصد يا من أعتمد على رحمته وكرمه وبرّه وفضله ويا من إليه أكل مطالبي وأفوّض إليه أمري .

والحجة في هذا جواز قولك كما جاء في الحديث «هو الصّاحب في السّفر ، والخليفة في الأهل»[44]. كما لا يضيق في حقه تعالى زارع ، من

---

(43) أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 193

(44) والحديث ر. الترمذي دعوات 46 . الدارمي استئذان 42 ر. ونسنك : المعجم المفهرس لالفاظ الحديث، مطبعه بريل، ليدن من 1936 ــ 1967. 251/3

قوله عزّ وجلّ ﴿أأنتم تزرعونه أم نحن الزّارعون﴾ (56 الواقعه 64) وذلك بمعنى إحياء الزّرع وإنشائه وإنمائه وجعله زرعا باختياره وإرادته وتكوينه .

ج) أسماء يستحيل نسبتها الى الله تعالى: مثل: ماكر، وساخر، ومستهزئ، ورام ، وغاضب ، وناس ، وخادع ، وأمثالها من الأسماء المشتقة من أفعال نسبها سبحانه إلى نفسه عن طريق المشاكلة وهي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقا مثل هذا وتقديرا كما في قوله تعالى : ﴿ صبغة الله﴾ (2 البقرة 138) أي تطهير الله حيث عبّر عن الإيمان بالصّبغة لوقوعه في صحبة صبغة النصارى أولادهم في ماء المعمودية وهو ماء أصفر يغمسونهم فيه غير مذكور لفظا .

وهذه الأسماء المشتقّة ورد ذكرها في ما يلي :

﴿ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين﴾ (3 آل عمران 54) ﴿ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين﴾ (8 الأنفال 30) ﴿فيسخرون منهم سخر الله منهم﴾ (9 التوبة 79) ﴿والله يستهزئ بهم ويمدّهم في طغيانهم يعمهون﴾ (2 البقرة 15) ﴿وما رميت إد رميت ولكن الله رمى﴾ (8 الأنفال 17) ﴿وغضب الله عليه ولعنه وأعدّ له عذابا عظيما﴾ (4 النساء 93) ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتولّوا قوما غضب الله عليهم﴾ (60 الممتحنة 13) ﴿فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا﴾ (7 الأعراف 51) ﴿نسوا الله فنسيهم﴾ (9 التوبة 67) ﴿إنّ المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم﴾[45] (4 النساء 142) .

وتجدر الإشارة بعد هذا إلى ضرورة اعتبار الأحوال والمقاصد عند ذكر مثل الأسماء التي لم يرد بها التّوقيف .

وقبل أن نختم يحسن أن نتعرّف على موقف أهل السّنة والمعتزلة كما

(45) ر. ناصر بن سالم الرواحي : نثار الجوهر من 36 الى 38 وقد اخذنا هذا النص من النثار لانه يوضح القضية ويستوفي آراء الإباضية فيها .

أورده البيجوري في شرح الجوهرة : «واختار جمهور أهل السنّة أنّ أسماءه تعالى توقيفية وكذا صفاته ، فلا تثبت لله اسما ولا صفة إلّا إذا ورد بذلك توقيف من الشارع ، وذهبت المعتزلة إلى جواز إثبات ما كان متّصفا بمعناه ولم يوهم نقصا وإن لم يرد به توقيف الشارع ، ومال إليه القاضي أبو بكر الباقلاني ، وتوقف فيه إمام الحرمين ، وفصّل الغزالي فجوز إطلاق الصّفة وهي ما دل على معنى زائد على الذات ، ومنع إطلاق الاسم وهو ما دلّ على نفس الذات .

والحاصل أنّ علماء الاسلام اتفقوا على جواز إطلاق الأسماء والصّفات على الباري عز وجل إذا ورد بها الإذن من الشارع ، وعلى امتناعه إذا ورد المنع منه ، واختلفوا حيث لا إذن ولا منع ، والمختار منع ذلك وهو مذهب الجهور .»(46)

وحاصل القول إنّ أسماء الله الحسنى هي التي سمّى بها نفسه ، وتمجّد باتّصافه بأفعالها ، وأمر خلقه بدعائه بها ، وقد أضيفت إلى الأسماء التّوقيفية أسماء مقتبسة من القرآن والسنّة ، على ألّا تستعمل إلّا بشروط محدّدة .

والمتأمّل في كتب الأصول يتبيّن تداخل هذا المبحث مع مبحث الصفات لأنّ التّمييز بين المبحثين دقيق ولذلك جاء التفصيل في شأن الصّفات أكثر

---

(46) البيجوري : حاشية على جوهرة التوحيد : 89
أمّا صاحب «جوهرة التوحيد» ، وهي منظومة في الاصول ، فهو : ابراهيم بن حسن اللقاني عالم مصري أشعري متصوّف (1041 / 1631)
وأما صاحب الحاشية الموسومة «بتحفة المريد على جوهرة التوحيد» فهو : ابراهيم بن محمد البيجوري . عالم مصري شافعي . درس بالازهر وتقلد رئاسته في ما بعد سنة 1263 / 1847 وتوفي (1277 / 1860) ر. مقدمة الكتاب شرح جوهرة التوحيد . دار الكتب العلمية بيروت . مطابع يوسف بيضون 1403 / 1983 : 3

ممّا جاء في شأن الأسماء فلنتبيّن ما جاء في شأن الصّفات وكيف ميّز بينها وبين الأسماء لنصل إلى استنتاج عام نحدّد فيه موقف الإباضية عامّة وموقف علماء القرون المقررة في البحث بصفة خاصة من هذه المباحث .

صفات الله تعالى

التعريف :

إن ذكرنا أنّ الاسم هو ما دل على الذّات من غير اعتبار معنى يوصف به الذات [1] فالصّفة هي ما دلت على الذّات مع اعتبار معنى يوصف به الذات أو كما قال الشماخي «هي مقتضيات المسمّى الذي اقتضى الصّفة .»[2]

---

(1) انظر ما سبق 213

(2) احمد الشماخي : رسالة الاسماء : 4

الصّفة لغة حسب لسان العرب : الحالة التي يكون عليها الشيء من حليته ونعته ، كالسواد والبياض والعلم والجهل ، وهي عند النحويين : النعت ، واسم الفاعل ، واسم المفعول ، والصفة المشبهة واسم التفضيل أيضا .

لقد حلل كل من أبي عمار عبد الكافي في الموجز 2 / 180 وأبي يعقوب الوارجلاني في الدليل ط 1 1 / 39 و49 و3 / 14 هذه القضية تحليلا موسعا لم يتجاوزه علماء الاباضية في القرون المقررة بل اختصروه ، وتواصل نفس التحليل في ما بعد القرن 12 / 18 ونورد على سبيل التوضيح ما جاء عند ناصر بن سالم الرواحي في نثار الجوهر : 13 (الوصف : ذكر الشيء ونعته . والصّفة : الحالة التي عليها الشيء من حالته ونعته كالزّنة التي هي قدر الشيء . والوصف قد يكون حقا وباطلا . قال تعالي : ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب﴾ (16 النحل 116) تنبيها على أنّ ما يذكرونه كذب. وقوله عزّ وجل : ﴿سبحان ربك رب العزّة عما يصفون﴾ (37 الصّافات 180) تنبيه على أنّ أكثر صفاته ليس على حسب ما يعتقده كثير من الناس ، لم يتصوّر ـ

وقد ذكر عمرو التّلاتي أنّ الصّفة هي معنى شريف يوصف به الله تعالى كالقدرة والإرادة[3].

«وقال أيضا : والصّفة عند المتكلّمين معنى قائم بالموصوف والوصف معنى قائم بالواصف .

وعند النحاة الصّفة والوصف بمعنى واحد .

وقيل الصّفة أعمّ لإطلاقها على القديم كصفات الله تعالى والحادث كصفات الخلق ، والنّعت لا يقال إلّا للحادث ، إذ لا يقال نعوت الله بل صفات الله . »[4]

والمهمّ هنا أنّ إطلاق الصّفات وارد في القرآن والسّنّة ، وقد أخبر الله عن نفسه أنّه حيّ فاعل مثل قوله تعالى : ﴿الله لا إلـه إلّا هو الحيّ القيوم﴾ (2 البقرة 255) وقوله : ﴿هو الحيّ لا إلـه إلّا هو فادعوه مخلصين له الدّين﴾ (40 غافر 65) . وقوله : ﴿ألم تر كيف فعل ربّك بعاد﴾ (89 الفجر 6) . وقوله ﴿لا يسأل عمّا يفعل ، وهم يسألون﴾ (21 الأنبياء 23) .

أمّا في السّنّة فمثل قوله ﷺ حين سألته عائشة رضي الله عنها فقالت: «يا رسول الله ما معنى قول الله عزّ وجلّ سميع بصير ؟ فقال النبي ﷺ :

= عنه تشبيه وأنه تعالى عمّا يقول الكفار ولهذا قال عز وجل : ﴿ولله المثل الأعلى﴾ (16 النحل 60) .

وما جاء عند عبد الله السالمي :

«والصّفة هي اللفظ الدّال على المعنى الاعتباري المفيد لإثبات الكمال لله تعالى . والصّفة في غير هذا الموضع معنى قائم بالموصوف زائد عليه كالصّفات البشرية» . المشارق : 172 .

(3) ر. حاشية على كتاب الديانات : 49

(4) عمرو التلاتي : شرح النونية ، ورقة 32 قفا

السّميع الذي لا تخفى عليه الأصوات ، والبصير الذي لا تخفى عليه الألوان (والله أعلم)»[5] .

وأورد الربيع بن حبيب حديثا يفهم منه نفي الصّفات وهو : قال جابر ابن زيد حدثنا أنس بن مالك أنّ رسول الله ﷺ قال : «يوشك الشرك أن ينتقل من ربع إلى ربع ومن قبيلة إلى قبيلة قيل : يا رسول الله وما ذلك الشرك ؟ قال : قوم يأتون بعدكم يحدّون الله حدّا بالصّفة»[6].

ومن خلال ما ذكر نتبيّن أنّ الإباضية يقرّون بوجود الصّفات إلاّ أنّهم يقسّمونها إلى قسمين . صفات الذات وصفات الفعل فماذا عن هذا التقسيم .؟

صفات الذّات :

التعريف : «هي أمور اعتبارية أي معان لا حقيقة لها في الخارج ، وإنّما وصف بها تعالى نفسه ليعلمنا أنّ أضداد تلك الصّفات منتفية عنه تعالى»[7] فصفات الذات صفات أزلية ولا تجامع ضدها في الوجود ولو اختلف المحلّ ، فلا يقال علم الله كذا وجهل كذا .[8]

---

(5) الحديث : لم يخرجه ونسنك في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي

(6) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / عـ 831 ـدد
وقد فسر المحشّي قوله عليه السلام : «يحدّون الله حدّا بالصّفة» بقوله : يصفونه بصفة المخلوقين . حاشية الترتيب (شرح الجامع الصحيح) 7 / 215.
لم يرد عند ونسنك . المعجم المفهرس

(7) عمرو التلاتي : نخبة المتين : 146 — 147

(8) وقد جاء تعريف علماء هذه القرون مذكرا بتعريف سلفهم مثل ما جاء عند أبي عمار : «وإنّها (الصّفات) هي الله ، ليست شيئا غيره» الموجز 2 / 187 .
وما جاء عند أبي يعقوب الوارجلاني في قوله : «الصّفات ليست مغايرة للذات» الدليل ط 1 ، 1 / 48 .

ويفسر داود التّلاتي هذا المعنى كما يلي : «الله حي ليس بميت ، عالم ليس بجاهل ، قادر ليس بعاجز ، متكلّم ليس بأخرس ، سميع ليس بأصمّ ، بصير ليس بأعمى ، مريد ليس بمستكره»[9]

تعداد الصّفات الذّاتية ومدلولها :

إن داود التّلاتي يجمع هذه الصفات في هذا البيت بعد أن فسرها كما ذكرنا قبل حين بنفي أضدادها :

حي عليكم قدير والكلام لـه فرد سميع بصير ما أراد جرى[10]
(بسيط)

فهي حينئذ : الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والإرادة ، والكلام ، والإبصار ، والسّمع .

1) **الحياة** : «فمعنى كونه تعالى حيًا بذاته أنّ ذاته تعالى كافية في استلزامها صحّة الحياة له ولا حاجة فيه إلى ثبوت صفة قديمة قائمة به زائدة مقتضية لصحّة الحياة له .»[11]

«والحياة صفة لله تعالى يراد بها نفي الموت عنه ، والدّليل على حياته

ويستمر نفس الموقف عند من جاء بعد القرن 12هـ / 18م . فهذا عبد العزيز الثميني يقول «وإنّها (الصّفات) ليست زائدة على ذاته تعالى قائمة بها ... بل هي في حقّه عين ذاته» (النور : 104) وهذا أحمد الخليلي مفتي عمان يقول في تعريف صفات الذات : «هي ما اتّصف الله به على الحقيقة في الأزل وما لم يزل . وهي التي لا تجامع أضدادها في الوجود» (أثناء حديث لي معه في مسقط أفريل 1983 .)

(9) داود التلاتي : شرح العقيدة : 27

(10) داود التلاتي : شرح العقيدة : 27

(11) عمرو التلاتي : حاشية على كتاب الديانات : 52 .

تعالى تصرّفه في خلقه بالإيجاد والإعدام ، والإكرام والإيلام ، والإفناء والإعادة، والزّيادة والنّقص، ونحو ذلك ممّا يستحيل وجوده من الأموات ، قال تعالى : ﴿كلّ يوم هو في شأن﴾ (55 الرّحمان 29) .

ويقال الله تعالى حي لا كالأحياء بمعنى أنّه ليس بميت ، ولا يموت ، ولا يجوز عليه الموت .

حي أي ليس بميت ، ولم يمت قط ، ولا يموت ولا يجري عليه أن يموت . »[12]

«ويقال الله حي ومحي ومميت ﴿وأنّه هو أمات وأحيى﴾ (53 النجم 44) .

ويقال الله عز وجل حيّ على الحقيقة ولا يقال حي على المعقول ولا على ما يعقل .

والمعنى في صفته حي أي أنّه فعّال خالق محي مميت مبق مفن لا على ما يتوهّم من حياة الخلق ذوي الأرواح يتعالى عن ذلك . »[13]

2) **العلـم** : «ومعنى كونه عالما بذاته كون ذاته تنكشف لها جميع المعلومات انكشافا تامّا من غير قيام صفة قديمة مقتضية لذلك الانكشاف»[14] .

«وعلم الله من صفات ذاته كالحياة والقدرة ... وسائر صفات ذاته خلافا لمن قال إنّها معان ليست بصفات ، وهو العالم بما كان وما يكون ، تعلّق علمه بكل معلوم﴿لا يعْزُبُ عنه مثقال ذرة في الأرض ولافي السّماء﴾[15]

---

(12) عمرو التلاتي : شرح النونية : ورقة 32 قفا ورقة 33 قفا .
(13) أبو عمار عبد الكافي : شرح كتاب الجهالات ص 162
(14) عمرو التلاتي : شرح كتاب الديانات : 52
(15) أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : رسالة لاهل عمان : 85 والآية (34 سبأ 3)

«ومعنى علمه تعالى إحاطته بالأشياء وانكشافها له ، وظهورها له ، وإدراكه لها من غير معنى قائم فيه به ذلك العلم ، وأنّ علمه ليس ثابتا له بالدليل ...

وعلم الله قديم ، وهو يعلم نفسه بعلمه القديم ، والمعلوم لله تعالى هو المعلوم لخلقه وإن اختلفت صفه العلم وطرقه لأنّ علمه بنفسه قديم وبالمشاهدة ، وعلم الخلق به حادث وبالدّليل الموجود في ما كبر من خلقه أو صغر .

ويقال الله عالم ويعلم وقد علم وعلاّم وعلم وأبصر وأدرك واستبان الأشياء ويعلم أنّه ليس لنفسه شريك .

ولا يقال : الله فقيه ولا يفقه ولا فهم ولا يفهم ، ولا عاقل ولا يعقل ، ولا حاذق ولا كيّس»[16].

ويضيف أبو مهدي موضّحا معنى علم الله فيطرح قضية تفاضل الأشياء في علم الله ، فيقول : «العالم من الصّفات الذّاتية ، وتعلّق علمه بكلّ معلوم غائب وحاضر أي كلّ غيب وشهادة . فإن قال قائل : هل تتفاضل الأشياء في علم الله ؟ قيل : إن أردت أنّ الأشياء متفاضلة في علم الله على أنّها متفاضلة فهو جائز وإن أردتَّ أن يقع التّفاضل على علم الله عزّ وجلّ، فيكون علمه ببعض الأشياء أفضل من علمه ببعض فهذا غير جائز . »[17]

3) القـدرة : «ومعنى كونه قادرا بذاته أنّ ذاته تعالى كافية في التّأثير في جميع المقدورات من غير احتياج إلى قديم زائد عليه قائم به يتأتّى به التّأثير»[18].

---

(16) عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 33 وجه وقفا . عبد العزيز الثميني : النور 108

(17) أبو مهدي عيسى بن اسماعيل رسالة لاهل عمان : 87

(18) عمرو التلاتي : شرح كتاب الديانات : 52 .

والقدرة وصف له تعالى يراد بها نفي العجز عنه والدّليل على قدرته وجود المخلوقات من غير سبق مثال .

ويقال الله قادر بنفسه وبذاته ، ولا يقال بغير هاتين العبارتين .

وقدرته قديمة لم يزل موصوفا بها في الأزل والحال وفي ما لا يزال .

ويعتبر المتكلّمون أنّ جميع الصّفات غير القدرة ينتظم في القدرة[19]، فمن وصفه تعالى بكونه قديرا ليس بعاجز فقد وصفه بكل صفة من صفاته ونفى عنه كل صفة من صفات خلقه .

وهو تعالى قادر على إيجاد ما لم يوجد من الأشياء لعدم استحالة وجوده.

والقدرة الأولية تتعلّق بما لا يجب وجوده ولا عدمه تعلّقا صلوحيا بمعنى أنّها في الأزل صالحة للإيجاد والإعدام على وفق تعلّق الإرادة الأزلية فيما لا يزال تعلّقا تنجيزيّا ...

ويقال الله تعالى قادر ويقدر وقدير وقدر ، ولا يقال يقدر على نفسه ، ولا يقدر عليها .

ويقال : الأشياء على الله خفيفة يسيرة هيّنة ، ولا يقال بعض الأشياء أهون عليه من بعض إلاّ في الكافر . فإنّه يقال فيه هو أهون على الله من الكلب[20].

---

(19) ر. القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة . مكتبة وهبة، القاهرة 1965 ص 151

(20) ر. عمرو التلاتي : شرح النونية 33 قفا وجه 44 لم ينتبه التلاتي الى قوله تعالى : ﴿وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه﴾ (30 الروم 27) وفيها إمكانية قول إنّ الإعادة أهون عليه من البدء .

4) **الكلام** : «ومعنى كونه تعالى متكلّما بذاته أنّ ذاته تعالى كافية كونه آمرا وناهيا ومستخبرا من غير حاجة إلى قيام معنى به قديم زائد عليه مناف للسّكوت والآفة يدلّ عليه بالعبارة والكتابة والإشارة ويكون آمرا وناهيا ومخبرا ومستخبرا»[21].

«فالكلام صفة له تعالى يراد بها نفي الخرس عنه والقرآن كلامه عزّ وعلا، وفعل من أفعاله لأنّه وصفه بصفات خلقه من الاتصال والانفصال والتّبعيض والتّشابه ونحوها .

ويقال الله تعالى كلّم وتكلّم بعد وجود خلقه وكذا يتكلّم .

ويقال الله تعالى كلّم أنبياءه ورسله وقال لعباده وتكلّم (متكلّم بمعنى خالق الكلام) .

وتجوز على الله كلّم ومتكلّم ومكلّم بحسب قرائن الأحوال عند بعض أئمّتنا .

ولا يقال كلّمه عباده ولا قالوا له ولا أخبروه وإنّما يقال سألوه ودعوه ونحو ذلك . »[22]

5) **السّمع** : ومعنى كونه تعالى سميعا بذاته « أنّ ذاته عزّ وجلّ كافيه في انكشاف جميع المسموعات له من غير احتياج فيه إلى معنى قديم زائد عليه قائم به ، يتأتّى به ذلك الانكشاف . »[23]

---

(21) عمرو التلاتي : شرح كتاب الدّيانات : 53

(22) عمرو التلاتي : شرح النونية 34 قفا 35 وجه . **ملاحظة** : انظر زيادة تفصيل في القضية عند الحديث عن مسألة خلق القرآن في ما يلي : 344

(23) عمرو التلاتي : شرح كتاب الديانات : 53

ومعنى سميع إثبات أنّه غير أصمّ ، وهو سميع بذاته لا بجزء من أجزائه أو بسمع زائد عليه .

وقد سألت السّيدة عائشة رضي الله عنها رسول الله ﷺ عن السّميع فقال عليه السّلام : «السّميع الذي لا تخفى عليه الأصوات» .[24] والذي لا تخفى عليه الأصوات ليس بأصمّ .

ويقال الله تعالى سميع وسامع وقد سمع بمعنى عدم خفاء الأصوات عليه ، والسّميع صفة له قديمة يراد بها نفي الصّمم عنه وخفاء الأصوات عليه ، وسمع الله بغير آلة ، وسمع الحادث بها .

وسمعه تعالى عبارة عن إدراكه الأصوات وملاقاته لها . ويقال سمع بنفسه وبذاته ولا يقال غير هاتين العبارتين ، ولا يقال الله سمّاع .

ويجيز أصحابنا[25] أنّه عزّ وجلّ سميع للألوان بصير للأصوات ، وهو عندهم سميع لكلّ شيء ، وبصير لكل شيء لأنّ مرجع هاتين الصّفتين إلى العلم ومن أدلّتهم قوله تعالى:﴿بصير بما يعملون﴾ (2 البقرة 96) والأعمال ليست من الألوان .

6) **البصر** : «ومعنى كونه بصيرا بذاته أنّ ذاته تعالى كافية في انكشاف جميع المبصرات له من غير حاجة فيه إلى معنى زائد عليه قائم به يتأتّى به ذلك الانكشاف»[26].

«معنى بصير إثبات أنّه غير أعمى ، وهو بصير بذاته لا بجزء من أجزائه أو ببصر زائد على ذاته .

---

(24) انظر ما سبق : 228

(25) يعني الإباضية

(26) عمرو التلاتي : شرح النونية 34 قفا ، انظر ما سبق : 229

وقد سألت السّيدة عائشة رضي الله عنها رسول الله ﷺ عن البصير فقال : «الذي لا تخفى عليه الألوان» .[27]

«والذي لا تخفى عليه الألوان ليس بأعمى . ويجوز على الله تعالى مبصر بمعنى بصير .

والبصر صفة قديمة له تعالى يقصد بها نفي العمى وخفاء الألوان عنه .

ويقال إنّه تعالى بصير ومبصر وأبصر الألوان وكلّ شيء بمعنى علمه، وبصّر غيره بمعنى جعله مبصرا أو رائيا . ويقال أبصر بنفسه وبذاته ، ولا يقال غير هاتين العبارتين . ولا يقال بصّار ولا يتبصّر»[28].

7) **الإرادة** : «ومعنى كونه مريدا بذاته أنّ ذاته كافية في تخصيص جميع الممكنات ببعض ما يجوز عليه من غير قائم به يتأتّى من ذلك التّخصيص . »[29]

«والإرادة صفة لله تعالى أزليّة يقصد بها نفي الإكراه عنه ، وهي في حقّ المخلوق ما به يتكوّن المراد على ما أراده المريد من غير إكراه له عليها .»

ويراد بها المشيئة ، فهُما في حقّه تعالى بمعنى واحد .

وقد تكون إحداهما غير الأخرى في اللّغة ، إذ يقال فيها : أردتّ فلانا بمعى قصدتّه لا شئته .

ويقال أردتك لكذا لا شئتك لكذا .

والإرادة أكثر استعمالا في التّكوين والدّعاء والأمر .

---

(27) عمرو التلاتي : شرح كتاب الديانات ص 53
(28) عمرو التلاتي : شرح النونية 34 قفا
(29) عمرو التلاتي : شرح كتاب الديانات : 52

ولا يقال أراد الله نفسه ولا لم يردها .

والله تعالى لم يرد نفسه لأنّ الإرادة كالقدرة إنّما تقال في الأفعال لا في الذّوات .

والإرادة والمشيئة بمعنى القدرة لأنّ القادر هو الذي إذا شاء أن يكون شيء كان ، وإذا لم يشأ أن يكون لم يكن ، وهو عندنا عزّ وجلّ مريد لكل شيء وشاء لكل كائن . »[30]

والملاحظ أنّ المتأمّل في توضيح عمرو التّلاتي لمدلولات صفات الذّات يلمس أنّه اعتمد اعتمادا كليا أو يكاد على أبي عمار عبد الكافي في شرح كتاب الجهالات[31] إلاّ أنّ التّلاتي تميّز بالجمع بين الشّرح المختصر والشّرح الموسّع ، وذلك حسب متطلبات المنهج المرسوم في شرحه المختصر لكتاب الديانات وفي شرحه الموسع للنّونية[32] .

فالإباضية حينئذ يعتبرون أنّ وجوده تعالى كاف في انكشاف :

جميع المعلومات	:	**علم**
جميع المسموعات	:	**سمع**
وجميع المبصرات	:	**بصر**

---

(30) عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 34 وجه. **ملاحظة** : تنظر زيادة تحليل لصفة الإرادة عند تحليل قضية القدر في ما يلي : 465

(31) ر. أبو عمار عبد الكافي : شرح كتاب الجهالات : 163 — 166

(32) ويتواصل نفس الموقف بعد القرن 12 / 18 فانظر على سبيل المثال : عبد الله السالمي : المشارق : 175 — 185 وعبد العزيز الثميني : النور : 104 — 112 وهو نفس كلام عمرو التلاتي . وناصر بن سالم الرّواحي : نثار الجوهر : 26

وفي تخصيص جميع الكوائن الممكنة : **إرادة**
وفي ثبوت العلم وصحّته له تعالى : **حياة**
وفي كونه آمرا ناهيا ومخبرا ومستخبرا : **كلام**
وفي التّأثير في جميع المقدورات : **قدرة** .

فالله تعالى حينئذ عالم بذاته ، وسميع بذاته،وبصير بذاته ، ومريد بذاته ، وحي بذاته،ومتكلم بذاته ، وقدير بذاته .

كما يجيز الإباضية أن يقال عالم وعلمه ذاته وسميع وسمعه ذاته وهكذا .

ولا يجيز الإباضية أن يقال عالم بعلم أو مريد بإرادة زائدة على ذاته كما يقول الأشاعرة .

فالمهمّ حينئذ أنّ ذاته تعالى كافية في حصول جميع الكمالات .

ويصحّ أن يقال في صفات الذّات : لم يزل كقولنا لم يزل الله عالما بما كان قبل أن يكون ، ولم يزل قادرا على إيجاد ما سيوجد قبل أن يوجد . ولم يزل مريد الوجود ما علم الله أنّه سيوجد قبل أن يوجد وهكذا .

والله موصوف بصفات ذاته تعالى في الأزل وبعد الأزل وفي ما لا يزال إذ لو كانت حادثة لاتّصف قبل حدوثها بضدّها ، ووصفه بها محال ، والمؤدّي إلى المحال محال ، فحدوثها محال ، فوجب قدمها لعدم جواز ارتفاع النّقيضين ، فلو كان علمه تعالى حادثا لاتّصف قبل حدوثه بالجهل تعالى عنه علوّا كبيرا ، وهكذا باقي الصّفات .

وصفات الذّات لا تنفي عنه في الأزل ، فلا نقول كان الله ولم يعلم وهكذا .

ويقول أبو مهدي في هذا الصدد : «جميع صفاته في ذاته تقول : لم يـزل موصوفا بها»[33] .

---

(33) أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : رسالة لأهل عمان : 85

ومعنى لم يزل في صفة الله عزّ وجلّ أي لم يعدم قطّ ، فأمّا لا يزال فمعناه أي لا يكون معدوما ، ولا يقال لغير الله لا يزال إلاّ بالصّلة ، وقد قال عزّ وجلّ : ﴿لا يزال بنيانهم الذي بنوا ريبة في قلوبهم﴾ (9 التوبة 110) ويقولون لا يزال فلان من هذا الأمر حتّى يموت فيه لأنّه لم يزل للماضي ولا يزال للمستقبل .

ولا يجوز التعجّب بصفات الذّات لأنّ التّعجّب استعظام فعل ظاهر المزية خفي السّبب ، ولذا يقال : إذا ظهر السّبب بطل العجب . أمّا إذا ورد من الله تعالى فيكون حسب المحشّي مصروفا إلى المخاطبين نحو : ﴿فما أصبرهم على النّار﴾(2 البقرة 175) ﴿أسمع بهم وأبصر﴾ (19 مريم 38)[34]

ويوضّح سليمان ابن أبي ستّة عدم جواز التّعجّب بصفات الذّات أيضا بقوله:«السّرّ في ذلك أنّ من شرط المتعجّب منه أن يكون قابلا للتّفاوت، وصفات الله سبحانه بخلاف ذلك . أما قوله تعالى ﴿أسمع بهم﴾ فإنّما جاز باعتبار متعلّقه فهو في قوة قوله : « ما أكثر مسموعاته » فالتّعجّب في الحقيقة من المسموع لا من السّمع»[35] .

«فلا يقال حينئذ ما أحيى الله ، ولا ما أقدره ، ولا ما أعظم إرادته ولا ما أسمعه ، ولا ما أبصره ، كما لا يقال في شيء من صفاته اضطراريّ ولا كسبيّ . »[36]

تلك هي إذن مشاركة علماء القرون المقرّرة في تعريف صفات الذّات وتبيين مدلولاتها ، وقد غلب عليها نقل ما ورد في حاشية أبي عمار عبد الكافي على كتاب الجهالات مع حرص على توضيح ما جاء غامضا في هذه

---

(34) والنّص : ر. المحشّي : حاشية على كتاب الجهالات : 33

(35) سليمان ابن أبي ستة : حاشية على شرح كتاب الجهالات : 33

(36) نفس المصدر والصفحة

الحاشية . وقبل أن نتحوّل إلى تبيين موقف الإباضية من أنّ الصّفات عين الذّات يحسن أن نذكر مع أبي عمار عبد الكافي أنّ الإباضية يعتبرون أنّ **الرّضا والولاية والسّخط والغضب** من صفات الذّات لأن الذّات الإلهية لا يتطرّق إليها التّغير ولا التّحول ، ولا تتّصف بالحوادث[37] لأنّ هذا مهمّ في فهم قضيتي القدر والوعد والوعيد .

فماذا إذن عن مناقشة الإباضية لمن يعتبرون أن الصّفات الذّاتية غير الذّات ؟

الصفة الذاتية عين الذات :

كلّما اشتغلت المصادر الإباضية بقضية الصّفات يتصدّى أصحابها للدّفاع عن نظريّتهم، ودحض نظريّات الفرق الأخرى اعتمادا على آراء الإباضية أحيانا وعلى آراء مجتهدين من تلك الفرق خالفوا فرقهم في هذه النقطة بالذات.

وعمدة المصادر الإباضية النصّان التّاليان :

ـ قول أبي عمار كما نقله المحشّي :

قال أبو عمار رحمه الله ردّا على الأشعرية في قولهم بالتّعدد والتغاير والقيام بالذّات ما نصّه : «فلمّا أثبتوا (الأشاعرة) صفاتِ الله معاني متغايرة متعدّدة ثمّ التمسوا لهذه المعاني المتعدّدة المتغايرة محلاّ يحلّونها به ومقاما يقيمونها فيه فلم يجدوه ، لمّا كان الله في أزليته ليس معه شيء غيره . فلمّا لم يجدوا لها أقدموا عليه من القول بهذا مخرجا سقط في أيديهم ورأوا أنّهم قد ضلّوا فتجاسروا على القول بأنّها حالّة بالصّانع جلّ جلاله ، قائمة بذاته تعالى الله عن ذلك علّوا كبيرا ... إلى أن قال : وما عسى أن يردّ عليهم بأقبح من

---

(37) ر. أبو عمار عبد الكافي : الموجز 1 / 144

مقالتهم حيث زعموا أنّ الله جلّ جلاله محلّ للأشياء ، ظاهرا بذلك قول اليعقوبية من النصارى .»[38]

— وقول السّدويكشي في حاشيته على كتاب الديانات .

«احتجّ الأشاعرة على ما ذهبوا إليه من أنّ الصفات مغايرة للذات بوجوه ثلاثة :

الأول : ما عليه القدماء منهم ، وهو قياس الغائب على الشّاهد ، وذلك أنّهم قالوا : إنّ العلّية ، والحدّ ، والشّرطية لا تختلف في الشّاهد والغائب ، بل هي فيهما سواء ، ولا شكّ أنّ علّة تسمية العالم عالما إنّما هي قيام صفة العلم به ، وحدّ العالم هو من قام به العلم وشرط تسمية الشيء بالمشتقّ هو أن يكون فيه أصل ذلك المشتقّ ، فشرط تسمية العالم عالما هو قيام العلم به ، فالعلم شرط لصحّة التّسمية بالعالم وعلّة للتسمية .

والجواب عن هذا الوجه : هو ما أجاب به العضد في المواقف[39]

---

(38) المحشي : حاشية على كتاب الوضع : 41 ، ر.السالمي : المشارق 180.
اليعقوبية : نسبة إلى يعقوب البراذعي الذي انتحل مذهب بطريرك الاسكندرية القائل بأنّ للمسيح طبيعة واحدة ، وهي الفكرة التي رفضها مجمع خليقدونية عام 451م . وتسبّب عنها تمسك الكنيسة المصرية برأي بطريركها والانفصال عن الكنيسة الرومانية .
ر. متولي يوسف شلبي : أضواء على المسيحية . الدار الكويتية للطباعة والنشر ط . 2 ، 1393 / 1973 : ص 123

(39) انظر لتعريف العضد ما سبق : 122 تعليق 90
ر. في ما يتعلق بالنص المستشهد به : الايجي : المواقف ط . حجرية الحجم الكبير . لم تذكر الطبعة د.ت 2 / 345 — 346 والتصرف في إيراد الأجوبة بعد عرض كل وجه مباشرة .

والسّيد في شرحه[40] حيث قالا ما حاصله : وهذا ضعيف ، كيف وهذا القائس قائل ومعترف باختلاف مقتضى الصّفات في الشّاهد والغائب، فإنّ القدرة في الشّاهد لا يتصوّر فيها الإيجاد بخلافها في الغائب ، والإرادة فيه لا تختصّ بخلاف إرادة الغائب وكذا الحال في باقي الصّفات، فإذا ما وجد في أحدهما لم يوجد في الآخر ، فلا يصحّ القياس أصلا .

الوجه الثاني : لو كان مفهوم كونه عالما حيّا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته ، وكان قولنا على طريقة الإخبار الله الواجب أو العالم أو القادر أو الحي إلى سائر الصّفات بمثابة حمل الشيء على نفسه ، واللاّزم باطل لأنّ حمل هذه الصّفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ، وإذا بطل كونها نفسا ولا مجال للجزئية قطعا لاستحالتها عنه تعالى تعيّنت الزّيادة على الذّات .

والجواب عن هذا الوجه: قال العضد والسيّد: وفيه نظر لأنّه لا يفيد زيادة هذا المفهوم ، أعني مفهوم العالم والقادر ونظائرهما على مفهوم الذّات ولا نزاع في ذلك ، وأمّا زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذّات فعلا يفيده هذا الدّليل .

(نعم لو تصوّر مفهوما الوصف والذّات معا بحقيقتهما وأمكن حمل الوصف على الذّات دون حمل الذّات على نفسها حصل المطلوب ، وهو زيادة الوصف على الذّات ، ولكن أنّى ذلك التصوّر الواصل إلى كنه حقيقتهما) .

---

(40) السيد هو علي بن محمد بن علي انمعروف بالشريف الجرجاني (740 ـــ 816 / 1340 ـــ 1413) فيلسوف من كبار علماء العربية. أغلب إقامته في شيراز من أهم مؤلفاته «شرح الـ واقف للايجي» . ر. الزركلي : الاعلام 5 / 159

الوجه الثالث :

لو كان العلم نفس الذّات والقدرة نفس الذّات لكان العلم نفس القدرة مع أنه ضروري البطلان وكذا الحال في سائر الصّفات .

الجواب عن هذا الوجه : أنّه إنّما يدلّ على تغاير مفهومي العلم والقدرة ، ومغايرتهما للذّات ، والنّزاع إنّما هو في الثّاني دون الأوّل ، فمنشأ هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته .

قال العضد والسيد : وهذا الوجه من النّمط الأوّل أي الوجه السّابق ، عليه والإيراد هو الإيراد ، يعني أنّه يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة ومغايرتهما للذّات لا على تغاير حقيقتهما ومغايرتهما لها .

قال السيد : فإن قلت كيف يتصوّر كون صفة الشيء عين حقيقته مع أنّ كلّ واحد من الموصوف والصّفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا إلاّ كلام مخيّل لا يمكن أن يصدّق به كما في سائر القضايا المخيّلة التي يمتنع التّصديق بها ، فلا حاجة بنا إلى الاستدلال على بطلانه .

قلت : ليس معنى ما ذكروه أنّ هناك ذاتا وله صفة وهما متّحدان حقيقة كما تخيّلته بل معناه أن ذاته تعالى يترتّب عليه ما يترتّب على ذات وصفه معا .

مثلا : ذاتك ليست كافية في انكشاف الأشياء عليك، بل تحتاج في ذلك إلى صفة العلم التي تقوم بك . بخلاف ذاته تعالى فإنّه لا يحتاج إلى انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لأجل ذاته .

فذاته تعالى بهذا الاعتبار حقيقة العلم ، وكذا الحال في القدرة فإنّ ذاته تعالى مؤثّرة بذاته لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة .

وعلى هذا تكون الذّات والصفات متّحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ، ومرجعه إذا حقّق إلى **نفي الصّفات** مع حصول نتائجها وثمراتها من الذّات وحدها[41].

ومن خلال هذه الرّدود نتبين أنّ المصادر الإباضية تقرّر مثل المعتزلة والشّيعة[42] أنّ الصّفات عين الذات وهذا ما يذكره التّلاتي في هذا الشّأن : «فالصّفات كلّها صفات **سلوب** ، أي معاني اعتبارية أريد بها سلب أمور لا تليق به سبحانه وتعالى ... فهي عندنا[43] **أمور اعتبارية** كالانكشاف في العلم والسّمع والبصر ، والتمكّن في القدرة ، والتّخصيص في الإرادة ، والاستلزام في الحياة ، لا صفات حقيقية موجبة لذلك كما يقولون .

فلسنا قائلين بثبوت الصّفات في ذاتها ولا بأنّها معان هي عين ذاته تعالى كما قد يتوهّم من قول أئمتنا رحمهم الله إنّ صفات الله عين ذاته ، بل نقول أمور اعتبارية لا وجود لها في ذاتها ولا في ذاته تعالى واعتبرناها لنفي أضدادها . ونقول إنّ ذاته كافية في الانكشاف والتّخصيص والاستلزام المتقدمة .

وإنّ هذا هو المراد من كون الصّفات عين الذات لا أنّها معان موجودة في نفسها في ذاتها وأنّها غير ذاته تعالى ، لأنّه لا يقول بذلك جاهل فضلا عن فاضل وهذا كلّه في صفات الذّات .»[44] فماذا عن صفات الفعل ؟

---

(41) ر. السّدويكشي : حاشية على كتاب الدّيانات : 5 — 7، عبد الله السالمي : المشارق : 176 — 177 ، سعيد ابن تعاريت : المسلك المحمود : 141 — 144

(42) ر. محمد علي ناصر الجعفري : أصول الدين الاسلامي : يبيّن هذا الاتفاق مع التنبيه إلى بعض الفويرقات : 158

(43) يقصد الاباضية

(44) عمرو التلاتي : نخبة المتين : 147

صفات الفعل :

التعريف : قال التّلاتي : «أمّا صفات الأفعال فهي عندنا مدلولات المصادر الواقع منها الاشتقاق كإيجاد الرّزق الذي هو مدلول لفظ : رزق المشتقّ منه رازق ورزق يرزق ، وإيجاد العباد الذي هو مدلول لفظ خلق المشتق منه : خالق يخلق ... وإيجاد الحياة الذي هو معناه لفظ إحياء ، المشتقّ منه أحيى ويحيي وهكذا» .(45)

وبعبارة أخرى هي معان حقيقية قائمة بالمخلوق اتّصف تعالى بما اشتق منها كالخالق ، والرّزاق ، والمحيي ، والمميت ، فإن الخلق والرّزق والإحياء والإماتة معان حقيقية إنّما هو حصول ما يترتّب عليها أي المعاني الحقيقية هو الأثر الحاصل من الخلق والرّزق والإحياء والإماتة ونحوها وإلا فالتّأثير اعتباري .(46)

«وصفات الفعل تختلف عن صفات الذّات من حيث إنّها تجامع ضدّها في الوجود عند اختلاف المحلّ كأن يوسّع في رزق زيد ويضيّق في رزق عمرو ، وأن يرزق العلم عمروا ويخلق الجهل لزيد ، وأن يخلق كذا دون كذا ، وأن يعطي فلانا كذا ويمنع فلانا كذا ، ويحبّ فلانا ويبغض فلانا . ويرضى عن فلان ويسخط على فلان ، ويوالي فلانا ويعادي فلانا ، ويرحم فلانا ويعذّب فلانا وهكذا» (47) .

= ر. الايجي : المواقف : 2 / 345 ، وقد ناقش آراء أبرز الفرق : الأشاعرة الشيعة ، المعتزلة . ر. ابراهيم البيجوري : شرح جوهرة التوحيد : 79 — 80. ر. القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة : 182 — 188

(45) عمرو التلاتي : نخبة المتين : 147 — 148 واستعمل أيضا عبارة أخرى عوضا عن قوله «منها الاشتقاق» «وهي» اشتقاق الأفعال والصفات منها .

(46) ر. عبد الله السالمي : المشارق : 172

(47) عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 36 وجه . ر. عبد العزيز الثّميني : النّور : =

تعداد صفات الفعل

لم تقع الإشارة إلى إحصاء صفات الأفعال وذلك لأنّها لا يمكن أن تنحصر تحت عدد مثل صفات الذّات .

أما من حيث أزليتها أو عدمها وإمكانية التّعجّب بها فهاك خلاصة القول في ذلك من قول أبي مهدي :

«وأمّا صفاته في فعله فلا يجوز فيها لم يزل لأنّ في ذلك إثبات الخلق قديما لم يزل ، فلا يجوز أن يقال لم يزل معبودا ، ولا لم يزل مذكورا وما أشبههما لأنّ في ذلك إثبات العابد والذّاكر قديمين معه .

وأمّا لم يزل خالقا ورازقا ومنشئا وما أشبه ذلك فجائز بأحد ثلاثة شروط :

ــ إمّا أن تصل كلامك فتقول : لم يزل خالقا لمخلوق سيكون ، ورازقا لمرزوق سيكون ، وما أشبه ذلك .

ــ وإمّا أن تريد به القدرة على الإيجاد .

وإمّا أن تعني بذلك فائدة اسم الفاعل ومعناه لأنّه يصلح للحال والاستقبال إذا كان منوّنا والله أعلم .

قال الشيخ يونس ابن أبي زكرياء رحمه الله(48) : «من قال لا يجوز على

= 114 ر. عبدالله السالمي : المشارق 173. ر. أبو يعقوب الوارجلاني : كتاب العدل والانصاف : 70 ــ 71 ، وقد أجرينا حوارا مع أحمد الخليلي مفتي عمان في هذا الشأن بمسقط أفريل 1983 والموقف الإباضي ما يزال على ما كان عليه السّلف .

(48) يونس بن فصيل ابن أبي مسور (ق 5 / 11) أخذ العلم عن أبيه فصيل في الجامع الكبير . نشط في تأسيس نظام العزّابة مع أبي عبد الله محمد ابن أبي =

الله خالق ولا رازق في الأزل فهو كافر منافق . ومن قال ليس بخالق ولا رازق في الأزل فهو مشرك ، وكذا في سائر ما أشبه ما ذكرنا . »[49]

والملاحظ أنّ القضية خلافية بين علماء الإباضية ، فعلماء المشرق وأهل الجبل يعتبرون صفات الأفعال حادثة ، قال في المنهج :[50]

«ولا يجوز أن يقال : لم يزل بارئا ومصوّرا ورازقا وخالقا وما كان من صفات الأفعال لأنّ ذلك يوجب قدم الفعل في الأزل ، والله سبحانه وتعالى لم يزل ولا شيء معه ثمّ أحدث الأشياء»[51].

وأمّا علماء المغرب فقد عبّر عمرو التلاتي عن رأيهم كما يلي : «والذي عليه المغاربة أنّ **صفات الله كلّها** قديمة أزلية لأنّه يقال : الله تعالى خالق في الأزل على معنى سيخلق ، ورازق في الأزل على معنى سيرزق وهكذا»[52].

وهذا ما ذكره يوسف المصعبي حيث قال : «**هل الله فاعل في أزليته ؟** نعم ... قد سمّيناه بذلك في أزليته وبعد إحداثه الأشياء ولم يزل ربّا خالقا . »[53]

= بكر (440 / 1049) . وكان من أعضاء الحلقة التي كوّنت في جربة . ر. الجعبيري :نظام العزابة : 196 وفيه الإحالة على المصادر .

(49) أبو مهدي عيسى بن إسماعيل : جواب لأهل عمان : 85

(50) يقصد كتاب منهج الطالبين وبلاغ الراغبين لخميس بن سعيد الرستاقي وقد عرفنا بالمؤلف (انظر ما سبق : 221 تعليق 36

(51) سعيد ابن تعاريت : المسلك المحمود : 137 مع إضافة : «وهذا ما عليه الأشاعرة .

(52) عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 36 وجه ر. عبد الله السّالمي : المشارق : 173

(53) يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين : 8

وحاصل القول : «إنّ صفة الذّات هي التي اتّصف بها تعالى بالفعل في الأزل ، وصفة الفعل هي التي لم يتّصف بها بالفعل فيه ، وإنّما يتّصف بها فيما لا يزال وهو راجع إلى القول بحدوثها كما يدلّ له تفسيرها المذكور وكما تقول المشارقة»(54).

فواضح إذن أنّ الخلاف لفظي إلّا أنّ المفهوم واحد وهو أنّ صفات الأفعال محدثة .

وإن كان لا يصحّ التّعجّب في صفات الذّات فإنّه يجوز التّعجّب في صفات الفعل نحو ما أعظم إنعام ٱللّٰه علىٰ عباده وما أحكمه ...

هذا عن صفات الأفعال ، لكنّ الإباضية تبيّنوا أنّ تقسيم الصّفات إلى ذاتية وفعلية غير كاف فاقترحوا تقسيما آخر فماذا عن هذا التقسيم .؟

تقسيم آخر لصفات الله تعالى

وينقل عمرو التلاتي عن المشارقة روايتهم التالية عن تقسيم الصّفات إلى **ثلاثة أقسام** :

«صفات ذاتية فقط ، وصفات فعلية فقط ، وصفات ذاتية باعتبار وفعليّة باعتبار .

فالأولى هي كلّ صفة دلّت على نفي ضدّها عنه تعالى واتّصف بها بالفعل في الأزل كالعلم ، والقدرة والإرادة ، والسّمع والبصر والحياة .

والثّانية كل صفة دلّت على نفي ضدّها عنه تعالى ولم يتّصف بها بالفعل في الأزل كالخلق والإحياء والإماتة والحبّ والبغض والقبض والبسط والولاية والبراءة .

---

(54) عبد الله السالمي : المشارق 173 ــ 174

والثالثة : كل صفة تحتمل معنيين متغايرين كحكيم بمعنى نفي العبث عنه تعالى صفة ذات ، وبمعنى واضع الأشياء في مواضعها اللائقة بها صفة فعل ، وصادق فإنّه بمعنى نفي الكذب عنه تعالى صفة ذات ، وبمعنى مخبر بالصّدق صفة فعل ، وسميع فإنّه بمعنى نفي الصّمم عنه تعالى صفة ذات ، وبمعنى قابل الدّعاء صفة فعل ، ولطيف فإنّه بمعنى عالم صفة ذات ، وبمعنى رحيم صفة فعل وهكذا»[55].

واضح أن هذا التقسيم أكثر دقّة من التقسيم الأول وأكثر وضوحا وشمولا .

وإلى جانب هذا ذكرت مصادر المرحلة المقرّرة وما بعدها التقسيم المعتمد عند غير الإباضية .

ومن ذلك يذكر عمرو التّلاتي تقسيم الأشاعرة الصّفات إل أربعة أقسام وحصرهم ما يجب أن يعلم منها في عشرين صفة .

1) الصّفة النّفسية : وهي الوجود الذّاتي .

2) الصّفة السّلبية : وهي خمس : القدم ، والبقاء ، ومخالفة الحوادث ، والقيام بالنّفس ، والوحدانية .

3) صفات المعاني وهي الصّفات الذّاتية عند الإباضية : سبع : العلم والإرادة والقدرة والحياة والسّمع والبصر والكلام .

4) صفات معنوية منسوبة إلى تلك المعاني وهي : سبع : العليم ، والمريد ، والقادر ، والحي ، والسّميع ، والبصير ، والمتكلّم .[56]

---

(55) عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 36 قفا ر. عبد الله السالمي : المشارق : 173 ــ 174 ر. عبدالعزيز الثميني : النور : 115

(56) ر. عمرو التّلاتي : شرح النونية ورقة 36 قفا وورقة 37 وجه. ر. عبد العزيز الثميني : النور : 115ــ116 .

هذا ما يتعلّق بالصّفات فماذا عمّا يجب ويستحيل ويجوز في حقّ الله تعالى ؟

ما يجب وما يستحيل وما يجوز في حقّ الله تعالى

الواجب في حقّه تعالى : يحسن أن نبيّن مفاهيم كلمة الواجب إذا أضيفت إلى غيرها .

فالواجب العقلي : هو الضّروري في العقل كوجود الصّانع ، وحسن العدل ، وقبح الظلم .

والواجب الشرعي : هو ما يترتب على فعله الثواب وعلى تركه العقاب ، وهذا مرجعه إلى الشّرع ما لم يمنع العقل جوازه .

والواجب في حقّه تعالى هو ما يترتّب على ثبوته له كمال ، وعلى عدمه نقص ومحال كجميع صفات الذّات من حياة وعلم وما إليها ، والوجود ، والوحدانية والقدم ، والبقاء ، وعدم المثل في الذّات والصّفات والأفعال الخ...[57]

ولقد عرفنا الوجود من قبل[58] فماذا عن البقية ؟

= وتشير المصادر غير الإباضية أيضا إلى قسمين آخرين هما :
ــ صفات الأفعال : وقد أرجعها الماتريدي إلى صفة التكوين.
ــ الصفات الخبرية مثل اليد والوجه .
ر . بلقاسم بن حسن : آراء الماتريدي الكلامية : 197 ــ 198

(57) وقد جمع أبو مهدي ما يجب في حقّ الله تعالى في رده على البهلولي : 113 ــ 114 . أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : الرّد على البهلولي : 113 ــ 114

(58) انظر ما سبق : 191

1) الوحدانية

الواحد لغة : «وحده : مصدر محذوف الزّوائد وله فعل ، والأكثر اسم مصدر في موضع الحال ، وقيل ظرف ، وشذّت تثنيته وجرّه بعلى أو بالاضافة .

والواحد الذي لا جزء له ولا شبيه بوجه»(59).

• الواحد في الحقيقة هو الذي لا جزء له البتّة ، ثم يطلق على كل موجود حتّى إنّه ما من عدد إلّا ويصحّ أن يوصف به ، فيقال عشرة واحدة ، ومائة واحدة وألف واحدة .

والواحد لفظ مشترك يستعمل على ستة أوجه :

الأول : ما كان واحدا في الجنس أو في النّوع كقولنا : الإنسان والفرس واحد في الجنس ، وزيد وعمرو واحد في النوع .

الثاني : ما كان واحدا بالاتصال ، إمّا من حيث الخلقة كقولك : شخص واحد ، وإمّا من حيث الصّناعة كقولك حرفة واحدة .

الثالث : ما كان واحدا لعدم نظيره ، إمّا في الخلقة كقولك : الشّمس واحدة ، وإمّا في دعوى الفضيلة كقولك : فلان واحد دهره ونسيج وحده .

الرابع : ما كان واحدا لامتناع التّجزيء فيه ، إمّا لصغره كالهباء ، وإمّا لصلابته كالألماس .

الخامس : للمبدإ ، إمّا لمبدإ العدد كقولك : واحد ، اثنان ، وإمّا لمبدإ الخط كقولك : النقطة الواحدة .

والوحدة في كلّها عارضة .

---

(59) أحمد الشماخي : شرح العقيدة : 36

السادس : إذا وصف الله تعالى بالواحد فمعناه هو الذي لا يصحّ عليه التجزؤ ولا التكثّر ، ولصعوبة هذه الوحدة قال الله : ﴿وإذا ذكر الله وحده اشمأزّت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة﴾ (39 الزّمر 45) .

والوَحَد بفتح الواو والحاء المهملة، وهو الفرد، ويوصف به غير الله .

وأحد : مطلق لا يوصف به غير الله .

ويقال : فلان لا واحد له كقولك هو نسيج وحده . »[60]

والوحدانية شاملة لوحدانية الذّات والصّفات والأفعال وقد لخّص المحشّي الكلام في هذه القضيّة كما يلي عند شرح المتن : وإنّه لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء في اسم ولا صفة ولا ذات :

«قوله : في اسم ولا ذات يعني ولا فعل ولا عبادة كما هو معلوم ، وهذا يقتضي أنّ الواحد في حقّ الله تعالى على خمسة أوجه مع أنّه اقتصر في ما تقدم على ثلاثة أوجه حيث قال : وهو الواحد في ذاته ، والواحد في صفاته ، والواحد في فعله ، واقتصر في كتاب السّؤالات على أربعة وأسقط الواحد في أسمائه ، وجوابهما مفهوم العدد لا يفيد الحصر ، وأنّ الواحد في الذّات يشمل الواحد في الاسم لأنّ الاسم نفس المسمّى»[61] .

والمهمّ أن مرجعها إلى ثلاثة أي في الذّات والصّفات والأفعال .

---

(60) ناصر بن سالم الرواحي : نثار الجوهر : 22
وقد أخذنا النص لشموله جلّ ما جاء عند الإباضية في الموضوع رغم أنّه متأخر عن المرحلة المقررة وذلك رغبة في الاستيعاب .

(61) المحشي : حاشية على كتاب الوضع 68 ــ 69. ر. يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين : «وقيل في معنى الواحد إنّه واحد في الخلق والإرسال والإنزال» : 3 و5

«ومعنى واحد في الذّات أنّ ذاته ليست بذات جسم فيوصف بالتّجزئة والانعداد .

ومعنى واحد في الصّفة : أي ليس أحد غيره يوصف بصفته من الألوهية والرّبوبية والقدرة والعلم والإرادة وفي جميع صفاته عزّ وجلّ .

ومعنى واحد في الفعل : ليس أحد يفعل كفعله أي لا خالق الخلق ولا مفني الخلق إلاّ هو ، ولا مرسل الرّسل ولا منبئ الأنبياء ولا منزّل الكتب ولا فاعل سماء ولا أرضا ولا شيئا من أفعاله عزّ وجلّ إلاّ هو»[62].

والفرق في الواحد في حقّ الله تعالى وفي حقّ المخلوق أنّ الواحد في حقّ الإنسان مثلا أنّه واحد من عدد من النّاس ومتجزّئ إلى أجزاء كثيرة ، والواحد في حقّ الخالق ما أشير إليه في الوجه السّادس من وجوه تفسير الواحد أي لا يشاركه أحد في وحدانيته ، ولا يتجزّأ تعالى عن ذلك علوّا كبيرا» [63] .

وقد حرصت المصادر على إيراد الأدلّة النقلية والعقلية لإثبات وجوب الوحدانية لله تعالى .

أمّا الأدلّة النّقلية فهي أكثر من أن تحصى مثل قوله تعالى : ﴿قل هو الله أحد﴾ (112 الاخلاص 1)، وقوله : ﴿لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا﴾ (21 الأنبياء 22) .

---

(62) أبو عمار عبد الكافي : شرح كتاب الجهالات : 21

(63) ويقول أبو زكرياء الجنّاوني في ذلك : «.. كلّ موصوف بأنّه واحد فذلك جائز فالواحد على الحقيقة هو الله سبحانه لأنّ الخالق لا يقبل التجزيء بخلاف المخلوق ، ألا ترى أنّ الواحد منّا هو في الحقيقة اثنان جسم وروح، ومن اثنين ذكر وأنثى ، وباثنين طعام وشراب ، ومع اثنين حركة وسكون ، والله تعالى بخلاف ذلك . كتاب الوضع : 34» .

وقوله ﷺ : «بني الاسلام على خمسة ، على أن يوحّد الله...»[64].

وأمّا الأدلّة العقلية فملخّصها ما ذكره أبو عمّار في شرح الجهالات وأحالت الحواشي على هذا الشرح .

« أدلّة التوحيد راجعة إلى طريقتين ... طريقة الصّفة والأخرى طريقة الممانعة.

فطريقة الصّفة أنّه لا تخلو الذّات من أن تكون ذاتا واحدة أو أكثر ، فإن كانت الذّات ذاتا واحدة فهو ما قلنا ، وإن كانتا ذاتين كانتا غير خاليتين من أن تكونا بصفة واحدة أو بصفتين [وإن كانتا أيضا بصفة واحدة وإن كانت الذاتان بصفتين لم تجب الألوهية والربوبية إلّا بصفة واحدة .]»[65].

وأمّا طريقة الممانعة فإنّه لا يخلو الاثنان أو أكثر منهما من أن يكونا متمانعين ، فإن كانا متمانعين بطل الوصف عنهما جميعا بالألوهية ، وإن كان واحد مانعا للآخر كان المانع هو المستحقّ للألوهية دون الآخر .

وأما الأدلّة المذكورة في كتاب الله عزّ وجلّ من ذلك قوله عز وجل : ﴿لفسدتا﴾[66] و﴿لفسدت السّماء والأرض ومن فيهن﴾[67]، و﴿لذهب كلّ إله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض﴾ (23 المؤمنون 91) فإنّها قريبة من طريقة الممانعة . وكذلك وقوله[68] لم يخل كل واحد منهما من أن يكون

---

(64) صحيح مسلم ايمان 19 حسب ونسنك ، المعجم المفهرس لالفاظ الحديث 7 / 157

(65) في ما بين المعقّفين غموض، لعله يفهم كما يلي : فإن كانتا بصفة واحدة لم تجب الالوهية الا بصفة واحدة ، وان كانتا بصفتين تعددت الالهة وبطلت.

(66) ﴿لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا﴾ (21 الأنبياء 22) .

(67) ﴿ولو اتبع الحقّ أهواءهم لفسدت السّماوات والأرض ومن فيهن﴾ (23. المؤمنون 71)

(68) يشير الى المتن الذي يشرحه : أي قول تبغورين بن عيسي الملشوطي في كتاب الجهالات .

قادرا على الآخر وغير قادر ، وأن ينفي الآخر ، أو يخفي أمرا دونه ، أو يخلق أمرا دونه في مثل ذلك ، فهو كلّه راجع إلى طريقة الممانعة ، والممانعة راجعة إلى معنى الصّفة ، وذلك أنّ الممانعه إذا وقعت بينهما كانا موصوفين بصفة واحدة أو كانا جميعا غير متمانعين كانت الصفة أيضا واحدة ، فإن الممانعة من حيث ما دارت راجعة إلى طريق الصّفة »(69).

كما أنّ يوسف المصعبي (70) يحيل على كتاب الموجز (71) وواضح من خلال المقارنة أنّ ما جاء محلّلا في كتاب الموجز قد أوجز في النص الذي أوردنا في كتاب شرح الجهالات .

أمّا ما يمكن أن يقال من الصّيغ وما لا يمكن أن يقال فملخّصه ما يلي :

يقال الله عز وجل واحد على الحقيقة ، ويقال واحد على حقيقة الوحدانية ، وعلى حقيقة الواحد كل ذلك جائز ، ويقال واحد لا كالآحاد ولا يقال واحد لا كالواحد لا من الآحاد .

ويقال الله تعالى موحِّد وموحَّد ، ويجوز في الأزل موحِّد بالكسر وفي غير الأزل موحَّد بالفتح ، والموحِّد بالكسر هو الفاعل للتّوحيد ، وبالفتح أي وحَّد نفسه ووحّده الموحّدون من عباده(72).

---

(69) ابو عمار عبد الكافي : شرح كتاب الجهالات : 22 ــ 23
ر. ابو الحسن الأشعري : اللمع في الرد على أهل الأهواء والبدع ، مكتبة الخانجي القاهرة 1955 :8 .
ر. الماتريدي : كتاب التوحيد . المطبعة الكاثوليكية ، بيروت 1970 : 20 ــ 21 فالأشاعرة والماتريدية يستدلون أيضا على الوحدانية بنفس الدّليل .

(70) ر. يوسف المصعبي : حاشية على اصول تبغورين : 5

(71) ر. أبو عمار عبد الكافي : الموجز 1 / 266 ــ 268

(72) ر. أبو عمار عبد الكافي : شرح كتاب الجهالات : 21 ــ 22

2) القِـدم :

وهو عبارة عن نفي سبق العدم له مطلقا ، **والدّليل النّقلي** قوله تعالى ﴿هو الأوّل﴾ (57 الحديد 3) بمعنى القِدم أي الذي كان قبل خلقه .

والدّليل العقلي هو أنّه لو لم يكن تعالى قديما للزم أن يكون حادثا وافتقر حينئذ إلى محدِث ، وذلك يؤدّي إلى التّسلسل إن كان محدثه ليس أثرا له أو إلى الدّور إن كان أثرا له ، لما في الأوّل من تعدّده إلى ما لا نهاية له ، ولما في الثّاني من كون الشّيء ، الواحد سابقا على نفسه مسبوقا بها[73].

3) البقاء[74]

وهو عبارة عن عدم إلحاق العدم للوجود **والدّليل النقليّ** قوله تعالى ﴿هو الآخر﴾ (57 الحديد 3) الذي لا يفنى ، وهو تأويل الباقي . وقوله تعالى : ﴿ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والإكرام﴾ (55 الرحمان 27) ﴿والله خير وأبقى﴾ (20 طه 73) .

والدّليل العقلي هو أنّه لو لم يكن متّصفا به للزم أن تكون ذاته تعالى قابلة للوجود والعدم معا فيحتاج في ترجيح وجوده إلى مخصّص فيكون حادِثا ، كيف وقد مرّ بالبرهان وجوب قدمه ، ومن هنا تعلم أنّ كلّ ما ثبت قدمه استحال عدمه[75] .

أمّا عدم المثل في الذّات والصّفات والفعل فستعرض له عند الوقوف عند قوله تعالى : ﴿ليس كمثله شيء﴾ (42 الشورى 11)[76].

---

(73) ر. عبد الله السّالمي : المشارق 185. ويقول البرّادي في تعريف القدم ما يلي : «حقيقة القدم صفة القديم . والقديم هو الموجود لا بعد عدم ولا يعدم بعد وجود» . رسالة الحقائق : 35

(74) يقول البرادي في تعريف البقاء : «وجود بعد وجود» رسالة الحقائق : ص 35

(75) ر. عبدالله السالمي : المشارق : 185

(76) انظر ما يلي : 261

هذا أهمّ ما يتعلق بالواجب في حقّ الله تعالى فماذا يستحيل في حقّه سبحانه وتعالى ؟

المستحيل في حق الله تعالى :

«والمستحيل في حقّه تعالى هو كل نقص[77] وضدّ لصفات كماله النّفسية والسّلبية والمعاينة والمعنوية في الحكم الواجب له تعالى .

ومن قام له البرهان الصّحيح بثبوت الألوهية لواجب الوجود سبحانه وتعالى إذا تصوّر في نفسه هل يجوز في هذا الإله أن يكون متّصفا بشيء من النقائص أو الرذائل أو المفاسد وجب عليه نفي ذلك عنه في الحال لأنّ من كانت هذه صفته فليس بإله ، فهذه طريق واضحة في معرفة الصّفات المستحيلة في حقّ الله تعالى من الفناء والموت والحدوث والعجز والفاقة والضّعف والصّاحبة والولد والشّريك والثّاني والثّالث والعمى والجهل والصّمم والخرس والبكم والغفلة والسّهو والسّنة والنّوم والجور والظّلم وهكذا في سائرها»[78].

فواضح إذن أنّ المستحيل في حقّه تعالى هو ضد جميع صفات الكمال والجمال[79] فماذا عما يجوز في حق الله تعالى ؟

---

(77) يقول عمرو التلاتي دون أن يحلل : «والمستحيل في حقّه تعالى هو كل نقص، وضد للصفات العشرين (انظر ما سبق :250)وقد استفيد من تعداد الأشعرية للصفات الواجبة) . شرح النونية ورقة 58 قفا .

(78) ناصر بن سالم الرواحي : نثار الجوهر : 34 .

(79) قد جمع ما يستحيل في حق الله تعالى أبو مهدي في رده على البهلولي . ر. أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : الرّد على البهلولي : 114 — 116 «ولا يوصف بسرور ولا فرح ولا ضدها وما جاء في الحديث : أنّ الله ليفرح بتوبة عبده» وما أشبهه من الأحاديث فهو مجاز عن لازم الفرح من الإنعام والثواب. والحديث جاء عند البخاري دعوات 3 . وعند مسلم توبة من 1 الى 7 ، =

ما يجوز في حق الله تعالى :

يجب أن نميّز بين ما يجوز في حقّ الله تعالى وبين الجوازالعقلي . **أمّا الجواز العقليّ** : «فهو الذي يتصوّر في الذّهن وجوده وعدمه فهو نفس المسمّى عند المناطقة بالإمكان الخاصّ»[80] .

وأمّا الجائز في حقّه تعالى : «فهو كل ما لا يترتّب عليه ولا عدمه نقص في حقّه تعالى كالخلق والإفناء والإعادة والرِّزق بفتح الرّاء»[81] .

وهي بالتالي صفات الأفعال .

وإلى هذا الحدّ نكون قد ألممنا بأهمّ ما يتعلق بذات الله وصفاته ، وما يجب في حقّه ، وما يستحيل ، وما يجوز ، لكن يحسن قبل أن نختم هذا المبحث أن نفي بما وعدنا به من قبل ، وهو تحليل الإباضية لسورة الإخلاص ولقوله تعالى : ﴿ليس كمثله شيء﴾ . فماذا عن هذا التحليل ؟

تحليل سورة الإخلاص :

قال الجنّاوني للتّدليل على وجوب الوحدانية شرعاً :

«ونبّه الله تعالى عباده على ذلك بقوله : ﴿قل هو الله أحد الله الصّمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤا أحد﴾ .

فقوله : قل هو الله ، رد على الدّهرية . وقوله : أحد ، ردّ على الثّنوية .

= وعند الترمذي : قيامة 49 ، دعوات 98 ... ر. ونسنك : المعجم المفهرس لالفاظ الحديث : 5 / 98 مادة فرح .

(80) عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 38 قفا ، ر. عبد الله السالمي : المشارق : 164 لقد أورد نفس التعريف .

(81) عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 38 قفا .
ر. ناصر بن سالم الرواحي : نثار الجوهر : 33 .

وقوله : الصّمد ، رد على المجسّمة . وقوله : لم يلد ولم يولد ، رد على اليهود والنّصارى . وقوله : لم يكن له كفوًا أحد ، رد على المشبّهة»[82].

• ويشرح المحشّي هذا النّص كما يلي : فيبدأ بالإعراب : ﴿قل هو الله أحد﴾ : قال العنبري يحتمل أن يكون هو مبتدأ ، والله خبره ، وأحد خبرا ثانيا أو بدلا من الله بناء على حسن إبدال النّكرة غير الموصوفة من المعرفة إذا استفيد منها ما لم يستفد من البدل منه ... ويحتمل أن يكون هو ضمير الشّأن والجملة خبره .

ثم يحلّل المعنى كما يلي :

وتعتبر الأحدية بحسب الوصف بمعنى أنّه أحد في وصفه مثل الوجوب واستحقاق العبادة ونظائرهما ، أو بحسب الذّات أي لا تركيب فيه أصلا .

وعلى الوجهين تظهر فائدة حمل الأحد عليه تعالى ، ولا يكون مثل زيد أحد .

ويعود إلى الاعتماد على الإعراب فيقول :

وظاهر كلام المصنف في قوله تعالى هو الله ردّ على الدّهرية أنّ لفظ الجلالة خبر فليس الضّمير ضمير الشّأن لأنّ خبره لا يكوْن إلّا جملة فيوافق الإعراب الأول .

ثم يعود إلى المعنى :

قوله : ردّ على الدّهرية وهم المعطّلة الذين أنكروا الله رأسا ، وقالوا ليس إلّا أرحام تدفع وأرض تبلع ، وقالوا ما يهلكهم إلّا الدهر . زاد أبو سهل[83]

---

(82) ابو زكرياء يحيى الجَنّاوني : كتاب الوضع ط. مع حاشية المحشي عليه : 32 ــ 33

(83) انظر ما سبق 120

رحمه الله ، وإشارة إلى تحقيق الوجود والإثبات . قوله ردّ على الثّنوية أي وإشارة الى تحقيق الذّات ، والثّنوية هم القائلون بالنّور والظّلمة يعني أنّ الأشياء تكوّنت منهما في زعمهم لعنهم الله .

قوله : ردّ على المجسّمة ، وفيه إشارة السيّد الذي يصمد إليه في كل الحاجات ، لكن ينظر ما الفرق بين المجسّمة والمشبّهة حتّى فرّق في الرّدّ عليهما فإنّ المجسّمة من المشبّهة قطعا ، فالأوْلى إسناد الرّدّ عليهما إلى محلّ واحد ، وهو قوله : ﴿ولم يكن له كفؤا أحد﴾ ، فإنّه ظاهر كلّ الظّهور بخلاف الرّدّ بالصّمد[84] والله أعلم .

قوله : ردّ على اليهود والنّصاري : قال الله تعالى حكاية عنهم : ﴿وقالت اليهود عزير بن الله وقالت النّصارى المسيح بن الله﴾ (9 التوبة 30) والرّدّ عليهم في الحقيقة إنّما هو بقوله : ﴿لم يلد﴾ فقط ، وكذا فيه الرّدّ على المشركين حيث قالوا : «الملائكة بنات الله» ، تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا . قوله : ﴿ولم يكن له كفؤا[85] أحد﴾ ردّ على المشبّهة قال أبو سهل : ردّ على من قال بتحيّز الذّات وتحريف الأسماء والصّفات»[86] .

فواضح إذن من خلال هذا التّحليل وما جاء في أسباب النّزول أنّ هذه السّورة جاءت محيطة بصفات الله تعالى . «فالله تعالى نفى عن ذاته أنواع الكثرة بقوله أحد ، ونفى النّقص والمغلوبية بلفظ الصّمد ، ونفي المعلولية والعلّة بلم يلد ولم يولد ، ونفى الأضداد والأنداد بقوله ﴿لم يكن له كفؤا أحد﴾»[87] .

---

(84) الصمد : الذي قد انتهى في السّؤدد والشّرف ، وقيل المصمود إليه في طلب الحوائج الخ... ر. المعجم الوسيط

(85) الكفؤ : القرين . النّد . المثل : النّظير ر. المعجم الوسيط .

(86) المحشّي : حاشية على كتاب الوضع : 32 — 33

(87) الفخر الرّازي : التفسير الكبير ط 1 مطبعة عبد الرّحمن محمد . القاهرة د.ت : 32 / 185 ، وقد استعنّا بهذه الفقرة لزيادة التّوضيح .

ثم يعود الجَنّاوني إلى السّورة بمنهج آخر :

وقد قيل الشّرك ثمانية : الكثرة ، والعدد ، والتقلّب ، والنقائص ، والعلّة والمعلول ، والأضداد ، والأشكال ، فنفى عن نفسه الكثرة والعدد بقوله ﴿قل هو الله أحد﴾ ونفى عن نفسه التقلّب والنقائص بقوله : ﴿الصّمد﴾ ، ونفى العلّة والمعلول بقوله : ﴿لم يلد ولم يولد﴾ ونفى الأضداد والأشكال بقوله ﴿لم يكن له كفؤا أحد﴾[88].

فالسّورة حلّت بطابع لغوي عقائدي فلسفي دفاعي ، وحمّلت كل طاقات الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية آنذاك والهدف من ذلك تعظيم الله تعالى وتنزيهه وإقرار عقيدة التّوحيد ، ولذلك تسمّى السّورة أيضا سورة التّوحيد .

هذا عن سورة الإخلاص فماذا عن قوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ ؟

تحليل قوله تعالى : ﴿ليس كمثله شيء﴾ (42 الشورى 11)

إنّ هذا الجزء من الآية الحادية عشرة من سورة الشّورى من أهمّ ما استدلّ به أثناء تحليل قضيّة الذّات والصّفات لذلك أردنا أن نقف عنده كما وقفنا عند سورة الإخلاص .

فهذا أحمد الشّمّاخي يعتبر أنّ هذا الجزء من الآية عمدة الكلام عن الصّفات فيقول : **«واعلم أنّ عمدة هذا الباب (الحديث عن ذات الله) وغيره من الكلام على الصّفات أن تجعل أصلك أنّ الله تعالى لا يشبه شيئا . ولا يشبهه شيء»**[89] .

وهذا المحشّي يلحّ على معنى التّعميم حيث يقول : **«ومع هذا (قوله عزّ**

---

(88) أبو زكرياء يحيى الجَنّاوني : كتاب الوضع مع حاشية المحشّي : 34

(89) أحمد الشماخي : الرّد على صولة الغدامسي : 18

وجلّ : ﴿ليس كمثله شيء وهو السّميع البصير﴾) قالوا[90] ليس كمثله في العلم والقدرة . فقلنا لهم : ليس كمثله شيء هو عموم ، فمن ادّعى فيه الخصوص فعليه الدّليل»[91] .

وهذا عمرو التّلاتي يلحّ على معنى العموم أيضا فيقول : «ليس كمثله شيء» . أي لا يشابهه شيء من الأشياء جليلها وحقيرها ، وضيائها وظلامها ، وحيّها وميّتها ، وإنسها وجانّها وملكها،وجمادها وحيوانها ، وشمسها وقمرها ونجومها ، وسمائها وأرضها وما فيهما وما بينهما ، وما يكون يوم القيامة ، والجنّة والنّار ، في ذاته ، ولا شيء من كمالاته بوجه ما ، ولا في حال ما»[92]

أمّا يوسف المصعبي فقد تابع تبغورين بن عيسى في أنّ الآية محكمة ، كما ناقش قضية زيادة الكاف أو مثل وأثبت ألّا شيء منهما زائد ، ورجّح قول الزّمخشري في أنّ الآية من قبيل الكناية كما في قولك « مثلك لا يبخل »[93] .

---

(90) يقصد المشبّهة

(91) المحشي : حاشية على كتاب الوضع : 69 — 70

(92) عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 26 قفا . ر. عبد العزيز الثميني : النور : 93 ر. عمرو التلاتي : نخبة المتين : 145 حيث يقول: «اتفق أئمتنا على أنّه (تعالى) لا يماثله شيء من الأشياء لا في ذاته ولا صفاته ، ولا في شيء من كمالاته بدليل سورة الإخلاص وقوله تعالى : «ليس كمثله شيء» .

(93) يقول الزمخشري : «قالوا : مثلك لا يبخل ، فنفوا البخل عن مثله ، وهم يريدون نفيه عن ذاته ، قصدوا المبالغة في ذلك فسلكوا به طريق الكناية ، لأنّهم إذا نفوه عنه... فإذا علم أنّه من باب الكناية لم يقع فرق بين قوله «ليس كالله شيء» وبين قوله : «ليس كمثله شيء» إلّا ما تعطيه الكناية من فائدتها، وكأنّهما عبارتان متعاقبتان على معنى واحد ، وهي نفي المماثلة عن ذاته» الكشاف . انتشارات افتاب طهران د.ت 3 / 462 — 463 ر. يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين ص 145. ر. عبد العزيز الثميني : النور : 93

فالآية حسب علماء الإباضية في هذه القرون المقرّرة محكمة وهي أهمّ منطلقات مبحث الذّات والصّفات، كما أنّها تفيد العموم المطلق في نفي الشبيه عن الله تعالى ، وتحميلها على وجه الكناية يزيد إلحاحا على هذا التّعميم .

وقد ذهب من جاء بعد هؤلاء نفس المذهب بل نقل عبد العزيز الثميني نفس ما ورد عند عمرو التلاتي، ونذكر منهم امحمد اطفيش[94] وناصر بن سالم الرّواحي[95].

وقبل أن نتحوّل إلى الوقوف عند رأي الإباضية في المتشابه يحسن أن نحوصل ما جاء إلى الآن ممّا يتعلّق خاصّة بالمحكم في حقّ الله تعالى **مع تبيين بعده الحضاري** .

معلوم أنّ الوثنيين تصوروا آلهتهم كما يرغبون ، وشكّلوها أشكالا مختلفة ، لكنّ الإسلام تميّز بدعوة النّاس إلى التّفكّر في المخلوقات لا في الخالق ، وقد جاءت نصوص عديدة من القرآن في هذا النّسق نذكر منها قوله تعالى : ﴿إنّ في خلق السّماوات والأرض واختلاف اللّيل والنّهار لآيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكّرون في خلق السّماوات والأرض ربّنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النّار﴾ (3 آل عمران 190 — 191) .

أمّا الأحاديث فقد جاءت صريحة في الأمر بالتّفكر في الخلق والنّهي عن التّفكر في الخالق، ومن ذلك ما روي عن النّبي عليه السّلام أنّه خرج على قوم وهم يتذاكرون فلمّا رأوا النبي ﷺ سكتوا فقال : «ما كنتم تقولون»

---

(94) ر. امحمد اطفيش : تيسير التفسير ط 1 الجزائر 1326 هـ 5 / 194

(95) ر. ناصر بن سالم الرواحي : نثار الجوهر 1 / 29 — 31 ويمتاز تحليله للآية باستيعاب جل ما ورد في شأن قوله تعالى : ﴿ليس كمثله شيء﴾ عند الإباضية وعند غيرهم .

قالوا نتذاكر في الشّمس وفي مجراها قال : «ذلكم فافعلوا تفكّروا في الخلق ولا تتفكّروا في الخالق» وزاد فيه الحسن : «إنّ الله لا تناله الفكرة»(96).

لكن رغم هذا النّهي الصّريح عن التّفكّر في الخالق جاءت كتب أصول الدّين مفعمة بذلك ، إلاّ أنّ منطلق المتكلّمين كان منطلقا دفاعيا للرّد على مختلف الفلسفات التي تنفي وجود الخالق أو تتصّوره بوجه يختلف عن التّصوّر الإسلامي .

ومنطلقات المتكلّمين كانت منبثقة من القرآن ، إلاّ أنّهم يحاولون صياغة ما جاء فيه من حجج صياغة عقليّة برهانية ، وقد بيّنّا أنّ الفكر الإباضيّ يتنزّل في هذا المحيط وقد عالج القضيّة بنفس المسلك ، فتأمّل أصحابه من وقت مبكّر في حقيقة العقل ، وحاولوا شيئا فشيئا تحديد مجموعة من المفاهيم صيغت في مصطلحات مثل حقيقة الجوهر والعرض والجسم والشّيء والواجب والمستحيل والجائز وما إلى ذلك ، ولم تكن المرحلة المقررة للدّرس 10 ، و11 و12 إلاّ امتدادا للقرون السّابقة فلم تطل فيها البحوث المتعلّقة بإثبات وجود الله تعالى لأنّ الوسط الذي يعيش فيه الفكر الإباضيّ لم يعد في حاجة إلى مثل هذه المباحث ، وإن لم تخل من الإشارة إلى ذلك ، وتتمثّل هذه الإشارة في دوران الحجج حول دليل واحد ، وهو افتقار الصّنعة إلى الصّانع مع الإلحاح على أنّ العقل في حدّ ذاته من أقوى الحجج على وجود الصّانع ، وقصارى القول في هذا المبحث أنّ حجّة السّماع هي الأساس لأنّها أوسع بكثير من حجّة العقل ، ولا يمكن أن نلمس لكلّ هذا بعدا حضاريا طريفا لأنّ المجتمع الإسلامي آنذاك لم يتفتّح بعد على تيار حضاري آخر يدفعه إلى التّأمّل في القضيّة من جديد كما حدث ذلك في

---

(96) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 17 عدد 827 . لم نعثر عليه عند ونسنك . المعجم المفهرس .

ما بعد عند الالتقاء بالحضارة الغربية في القرن الرابع عشر هجري ، فالقضية حينئذ ثابتة ، ولا جدال في الإقرار بوجود الله تعالى .

أمّا في ما يتعلّق بذات الله تعالى فقد جاء التّراث الإباضي في هذه المرحلة اجترارا وإعادة لما جاء في التّراث الإسلامي عامّة والإباضي خاصّة، ويتمثّل ذلك في الرّد على المجسّمة والمشبّهة والنّصاري واليهود كأنّ نصف المجتمع من هؤلاء النّاس ، مع العلم أنّ مثل هذه الأصناف لا وجود لها في البيئة الإباضية وحتّى إن وجد بعض اليهود فإنّهم منغلقون على أنفسهم لا يدخلون في الجدل مع أحد .

والحقيقة أنّ محاولة تحديد الذّات الإلهية ضرب من التّرف الحضاري نرى أنّ المسلمين في غنى عنه لأنّ المتكلّم يعتقد مسبّقا أنّ العجز عن إدراكه إدراك، ولعلّ المشكل يكمن في صعوبة تطويع اللّغة لاستيعاب عالم الغيب ، ولذلك حاولت هذه المصادر تعريف كلمة الذّات تعريفا اصطلاحيا وحيثما دارت هذه التّعريفات ترجع إلى حقيقة واحدة ، وهي أنّ الله تعالى كمَا قال عن نفسه : ﴿ليس كمثله شيء وهو السّميع البصير﴾ (42 الشورى 11) .

لكن مهما يكن من أمر فإنّ هذا المبحث وإن لم يمكّن من ضبط دقيق لمفهوم الذّات فإنّه لم يخل من تأمّلات لغوية دقيقة في ما يتعلّق باشتقاق كلمة ذات ، وفي الإلحاح على ضرورة تنزيه الله تعالى تنزيها مطلقا ، مع الانتباه إلى أنّ العقل مهما نما وتكامل يبقى محدودا ، وإذا أدرك المفكّر هذه الحقيقة حرص على توسيع هذه الحدود .

كما أنّ مثل هذا المبحث لا يمكن أن نعثر على أثره الحضاري في أوساط عامّة النّاس لأنّ هذا ليس من مشاغلهم البتّة فالله موجود وكفى . لكن العالم الذي فقه مثل هذه المعاني لا تخلو موعظته من أثر في النّاس إن هو علم كيف يلامس بها قلوبهم ، فيدفعهم إلى الشعور بعظمة الذّات الإلهية ، والحقيقة أنّنا لم نجد في ما بين أيدينا من تراث في العقيدة محاولة لتطويعه

لمثل هذا الغرض ، بل بقي نصوصا تعليمية يغلب عليها طابع التّجريد يتناقلها المتعلّمون صاغرا عن كابر .

ولئن كان المبحث المتعلّق بالذات العليّة يكتسي صبغة تجريدية محضا فإنّ مبحث أسماء الله تعالى لا يخلو من مثل هذه النّزعة ، لكنّه يبدو أقرب إلى الاستيعاب والفهم لأنّ هذه الأسماء تتردّد على ألسنة النّاس مئات المرّات في اليوم ، بداية من اسم الجلالة إلى آخر ما استنتج من استعمالات قرآنية بصفة غير مباشرة .

وفعلا فقد حرص علماء الأصول على أن يستكنهوا مفهوم اسم الجلالة فاختلفوا في ذلك اختلافا كثيرا ، ممّا جعل المحشّي يعبّر عن تيه العقول في هذا الشّأن ، ومرجع ذلك ضعف هذه العقول أمام عظمة الله تعالى ، والملاحظ أنّ التّراث الإباضي لم يتوسّع في تحليل انحصار هذا الاسم في حرف الهاء وإن وقعت الإشارة إلى ذلك من وقت مبكّر على لسان جابر ابن زيد، ومدار القول إنّ هذا الاسم اعتبر علَما تنسب إليه جميع الصّفات .

وأثناء التأمّل في هذه الأسماء أثيرت قضية جدليّة قليلة الجدوى ألا وهي علاقة الاسم بالمسمّى ، وقد بيّنا أنّ الخلاف في شأنها داخلي أي بين الإباضية ، لكن وإن كانت عديمة الجدوى في شأن العقيدة ، لأنّ الجدل أفضى إلى أنّ الخلاف اعتباري بين من يقول إنّ الاسم هو المسمّى وبين من يقول بخلاف ذلك إنّ الاسم غير المسمّى ، فإنّ لها بعدا حضاريا واضحا يتمثّل في أنّ الباحث يدرك أنّ الخلاف الدّاخلي يكون أشدّ أثرا في البيئة نفسها ممّا لو كان الخلاف مع غير الإباضية ، وقد رأينا كيف رمي القائلون بأنّ الاسم غير المسمّى وبأنّها مخلوقة بالإلحاد ، وهذا أدّى إلى تصدّع واضح آنذاك خاصّة في الجزيرة إذ قد انغلق كلّ على رأيه ، وهذا كان له أثر واضح في تقلّص عدد الإباضية في الجزيرة إذ تخلّى القسم الذي اتّهم بالإلحاد شيئا فشيئا عن إباضيته وسهل تحويله إلى مذهب آخر بعد حين ، ونشير إلى الجانب الشّرقي من جزيرة جربة الذي تخلّى سكانه عن إباضيتهم بصفة نهائية .

هذا على مستوى **الواقع** ، أمّا على المستوى **النّظري** فإنّ هذا المبحث دفع علماء الأصول إلى تقصّي صيغة وسم أوسما بكل مشتقاتها في القرآن الكريم مع التأمّل في جميع استعمالاتها ، وذلك حرصا على توجيهها لما يوافق الموقف المتبنّى ، وفعلا فقد تفنّن الشّماخي في ذلك مستعينا بزاده البلاغي واللّغوي ، ممّا يدل على إلمام علماء هذه المرحلة بالقضايا اللّغوية وشغفهم بها .

لكنّك بعد أن يأخذك بهرج هذه التّحاليل التي تصير ضربامن **المعمّيات** أحيانا ترجع من حيث انطلقت إلى حقيقة عبّر عنها أصحاب المختصرات بإيجاز كامل وهي : «ليس منّا من يقول إنّ أسماء الله مخلوقة»(97).

وإذا استقرّت هذه الحقيقة تعود المصادر فتبيّن أنّ أسماء الله الحسنى توقيفية في الأصل وإن كان بعضها يجيز استعمال أسماء لم يرد بها التوقيف ، وذلك حسب المقصد ، كما نلمس حرصا على تفسير كلّ هذه الأسماء حسب أسس العقيدة الإباضية ، ومصادر هذه المرحلة لم تبتكر في ذلك بل أخذت ما جاء عند السّلف .

والحقيقة أنّ هذا الحرص على التّفسير له بعيد الأثر في واقع الأمّة ، وهذا ليس خاصّا بالإباضية لأنّ من يدعو الله وهو مدرك لما يقول يتفاعل مع دعائه أكثر ممّن لا يفقه ما يقول ، كما أنّ مثل هذا الفهم يجعل الإنسان حريصا على أن يتحلّى بمعاني هذه الأسماء في مستواها الإنساني طبعا ، مع الملاحظ أنّ البيئة الإباضية لم تعرف صورة الأذكار الجماعية بل يغلب عليها طابع الذّكر الفردي السرّي .

ثم إنّ كتب الأصول تتحوّل من موضوع الأسماء إلى قضيّة الصّفات وتحرص على أن تميّز بين الاسم والصّفة لغة واصطلاحا لكن يبقى التّمييز

---

(97) لم نعثر على نص للنّكّار يعبر عن رأيهم الذي يوافق رأي المعتزلة .

ضبابيا نظريّا لأنّ كثيرا من الأسماء هي صفات في نفس الوقت ، والمشكلة لا تكمن في التّمييز بين الاسم والصّفات وإنّما تكمن في تعداد الصّفات وفي ضبط علاقتها بالذّات .

أمّا بالنّسبة إلى التّعداد فقد جاءت محاولات متعدّدة لحشر الصّفات ضمن أقسام مختلفة ، والمتأمّل يلمس أنّ هذه التّقسيمات منهجية استفادت الفرق الإسلامية فيها بعضها من بعض ، وبعدها الحضاري يتمثّل في محاولة الاستيعاب حتّى يميّز المسلم بين ما يجب أن يوصف به تعالى وما يستحيل في حقّه وما يجوز .

وأثناء التّقسيم والتّحليل ثار الجدل بشدّة حول علاقة الصّفات بالذّات ، والمصادر الإباضية في هذه المرحلة واصلت المنافحة عمّا نافح عنه السّلف في أنّ صفات الذّات هي عين الذّات ، وإذا علمنا أنّ الإباضيّة في هذا الظّرف كانوا يعايشون الأشاعرة الذين يعتبرون أنّ الصّفة مغايرة للذّات نفهم ما لمسناه في هذه المصادر من حرص على الإلمام بصفات الذّات وتحليلها تحليلا تفصيليا بقدر الإمكان لأنّ الطّرف المقابل كثيرا ما يرميهم بالتعطيل كما فعل ذلك مع المعتزلة من قبل ، والإباضية لا يرون في تحليلهم للقضية تعطيلا ، وإنّما يعتبرونه من باب التّنزيه ، وقد رأينا في تحليل هذه القضيّة الاستعانة ببعض المصادر الأشعرية التي ترى رأي الإباضية .

والمتأمّل في الفكر الاعتزالي والفكر الإباضي في هذا الشّأن يدرك بعدهما عن فكرة التّعطيل ، وإنّما ألحّا على نفي الزّيادة والغيرية حتّى ينفيا الواسطة عن الله تعالى ، وإمكانية تصوّر وجود آخر مع الله تعالى في الأزل ، كما أنّ الطّرف الآخر الذي يقول بالغيرية أراد بذلك تقريب مفهوم الصّفات إلى التّصوّر العقلي .

والحقيقة أنّه يصعب أن نلمس بعدا حضاريّا دقيقا لتصوّر الإباضية أنّ الصّفات عين الذّات لأنّ هذا المبحث فكريّ محض بعيد عن متناول عامّة النّاس ، لكن غاية ما هنالك أنّ مثل هذا التصوّر يقوم على تنزيه الباري عن

الافتقار إلى الغير ، ومثل هذا المبدإ يجعل الإنسان يستشعر عظمة الله تعالى أكثر فيندفع في تحرّي الأعمال الصّالحة التي تقرّبه إلى الله تعالى أكثر ، وليس معنى هذا أنّ الذي يقول بالغيرية لا يعرف ربّه ، وإنّما من المعلوم أنّ قوة نسبة التّنزيه حتّى في العبارة تجعل أثرا أبلغ في النّفس ، لكن مهما حاولنا أن ننزّل هذه القضية في المحيط الاجتماعي فإنّها تبقى من شأن أخصّ خاصّة الأمّة ممّن فقهوا هذه المفاهيم المجرّدة حقيقة الفقه .

ثم إلى جانب الوقوف عند صفات الذّات تأمّل الإباضية في ما سمّوه صفات الأفعال ، وإن بدا شيء من الخلاف بين إباضية المغرب وإباضية المشرق في أزليّة هذه الصّفات وحدوثها إلّا أنّ الطّرفين نزعا نزعة توفيقية دون أن يحتدم النّقاش أو يؤدّي إلى تنافر ، ولعلّ هذا يفسّر تفسيرا حضاريا أساسه الفاصل المكاني ، إذ رأينا أنّ الاختلاف مع القرب المكاني والتعايش المستمرّ أدّى إلى التّنافر والتباعد ، وسنرى أنّ مثل هذا الموقف التوفيقي سيتخذ أيضا في قضية خلق القرآن ، ومرجع ذلك إلى أنّ هذين الطّرفين يرجعان إلى مدرسة أبي عبيدة مسلم ، بينما طرف الإباضية النّكّار يرجع إلى الطّرف الذي خالف أبا عبيدة مسلم ، ورفض من الحلقة .

والإباضية في تحديد صفات الأفعال يتفقون والماتريدية ، وإن اختلفوا في التّسمية لأنّ هؤلاء يرجعونها إلى صفات التّكوين .

كما يجدر أن نلاحظ هنا أنّ تعايش الفكر الإباضي مع الفكر الأشعري جعله لا يرفض الاستشهاد بالتقسيم الأشعري بل يورده بوضوح مع نسبته إلى أصحابه ومناقشة ما ينبغي أن يناقش منه ، ويكتفي هذا الفكر بالإشارة إلى الاتّفاق مع المعتزلة ومع الشّيعة في هذا المبحث وفي ذلك دلالة على سعة أفق هذا الفكر وسلوكه المسلك المقارن في أغلب الأحيان مع الاستفادة من هذا التّراث الإسلاميّ عامّة .

بقي هنا أن نشير إلى الإلحاح على تبيين مفهوم الوحدانية مع الجمع بين الأدلّة النّقلية والعقلية ، وهذا المبحث هو أساس العقيدة الإسلامية ولا أراني

مضطرّا إلى تحليل البعد الحضاري لهذا التصوّر لأنّه أساس حياة المسلمين في جميع مستويَاتها سياسة واجتماعا وأخلاقا واقتصادا ومعاملات ، ولا سبيل للمسلمين في أن يختلفوا في شأن أثر هذه العقيدة في واقعهم إن هم وحّدوا الله تعالى بحقّ .

وتتويجنا لهذا المبحث بالوقوف عند معاني سورة الإخلاص وقوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ يرمي إلى إبراز قيمة هذين الأساسين في بناء صرح العقيدة الإسلامية التي تربط الأرض بالسّماء ، وعالم الشّهادة بعالم الغيب ، فينصهر فيها المسلم وهو يعتقد أنّه بين يدي عظمة الله ، فيرجو رحمته ويخشى عذابه فتستقيم حياته .

تلك هي خلاصة هذا المبحث وأبعاده الحضارية فلننظر في المتشابه في القرآن وتأثيره في القضايا العقائدية .

الفصل الثاني
الإباضية والمتشابه

تمهيد :

إنّ ما تعرضنا إليه إلى الآن من قضايا التّوحيد يعتمد جلّه على ما جاء محكما من القرآن الكريم والله تعالى يقول : ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أمّ الكتاب وأخر متشابهات ﴾(1) فمعلوم إذن أنّ هذه القضيّة كانت مدار جدل عنيف بين الفرق الإسلامية(2) لذلك

---

(1) وبقية الاية : ... فأمّا الذين في قلوبهم زيغ فيتّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلاّ الله والرّاسخون في العلم يقولون آمنّا به كلّ من عند ربّنا وما يذّكّر إلاّ أولو الألباب ﴾ (3 آل عمران 7) .

(2) ر . محمد الطالبي : دراسات في تاريخ افريقية ، منشورات الجامعة التونسية السلسلة الرابعة تاريخ ، مجلد 26 . المطبعة الرسمية بتونس 1982 . مقال باللغة الفرنسية : «في الاعتزال بافريقية في ق 3 / 9 : 394 تعليق 1 وقد عدّد المؤلف أهم كتب التّفسير في تعرّضها للمتشابه كما أحال على ابن قتيبة (213 — 276 / 828 — 889) في كتابه تأويل مسالك القرآن ط . أحمد صقر القاهرة 1954 : 72 — 75 ، وهو يقول بأن الرّاسخين في العلم يمكن أن يفهموا المتشابه ، وعلى القاضي عبد الجبّار : شرح الاصول الخمسة ط أحمد كريم عثمان القاهرة 1965 : 599 — 606، وعلى الاسكافي (421 / 1030) في كتابه درّة التنزيل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز . القاهرة 1980 .
ويذكر ايضا مناقشة المستشرق «كراق» للترجمات المقترحة لكلمة متشابهات .

أحببنا أن نبيّن موقف الإباضية من المتشابه حتّى يساعدنا على تحقيق بعض قضايا التّوحيد التي تعتمد على مثل هذه الآيات ، فما هو موقفهم يا ترى ؟ .

يشير النّامي إلى أنّ المصادر الإباضية تعرضت لهذه القضية من وقت مبكّر ودليله على هذا ما ورد في الجامع الصّحيح للربيع بن حبيب من روايات تثبت موقف الصّحابة من مثل هذه الآيات[3] .

وهاك ما جاء في الجامع الصحيح بعنوان **تنبيه** : « فإن سأل المسترشد عن تفسير الآي المتشابهات والدّلالة على معانيها من قول الله عز وجل : ﴿الرّحمٰن على العرش استوى﴾ (20 طه 5) وقوله ﴿وجاء ربّك والملك صفّا صفّا﴾ (89 الفجر 22) وقوله : ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ (5 المائدة 64)وقوله : ﴿لما خلقت بيديّ﴾ (38 صٓ 75) وما أشبه ذلك من كتاب الله الذي فسّرناه في ما مضى من كتابنا بالرّواية عن رسول الله ﷺ والصّحابة والتابعين بإحسان ، فقال السّائل ما الدّليل على صدق تفسيركم ، وما الشّهادة عليه من الكتاب واللّغة المعقولة ، فإنّما خاطبنا الله بما نعقل ، وإلّا فليس للمخاطبة عندنامعنى في الاستواء واليدوالعين وما أشبه ذلك ولا يجوز أن يكون إلّا على ما نعقل .

قل للسّائل : إنّ جميع ما سألت عنه متشابه لا يدرك علمه بظاهره ولا بنصّه لأنّ النّصّ واحد والمعاني متباينة ، فلا بدّ من كشف معانيها ، وإيضاح سبلها ، وقد قال رسول الله ﷺ: «ما من كلمة إلّا ولها وجهان فاحملوا الكلام على أحسن وجوهه »[4] ، وقيل لن يتفقّه الرّجل حتى يرى للقرآن وجوها . وقال حسن : تعلّموا العربيّة وحسن العبارة . وقيل ليس من كلمة

---

(3) ر . النّامي : الاطروحة : 205 ــ 206 ، الرّبيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 13ــ14 .

(4) لم يذكره ونسنك في المعجم المفهرس .

إلّا ولها وجه وفقا ، وظهر وبطن ، وإنّما معنى ذلك عندنا الكلام **المتشابه** الذي يتفق لفظه ويختلف معناه»[5].

وما تزال المصادر الإباضية من ذلك الحين إلى يومنا هذا تسلك نفس المسلك فتتعرّض لهذه القضية عند الردّ على المشبّهة[6] وتفرد فصولا خاصّة لتفسير ما يدلّ ظاهره على التجسيم في القرآن الكريم .

ومبدأ هذه المصادر اللّجوء إلى التّأويل اعتمادا على المجاز وعلى العرف اللغوي ، وعدم الوقوف عند الظّاهر كما يفعل أهل الحديث وأهل السنة — حسب ما يرويه الأشعري — الذين : « يقرّون أنّ الله — سبحانه — يجيء يوم القيامة كما قال : ﴿ وجاء ربك والملك صفّا صفّا ﴾ (89 الفجر 22) وأنّ الله يقرب من خلقه كيف شاء كما قال : ﴿ ونحن أقرب إليه من جبل الوريد ﴾ (50 ق 16)[7] .

فهذا تبغورين مثلا يقول : « ولو حمل القرآن على ظاهره لتناقض وتكاذب »[8] ، ويقول أيضا عند الردّ على المشبّهة : « فلمّا صحّ عندنا وعندهم أنّ هذا الذي ذكرنا يخرج على غير المعقول في كثير من لغات العرب نفينا عن الله الشّبه والمعقول كما نفاه عن نفسه »[9] ثم استشهد

---

(5) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 39 — 40 ر . المحشّي : حاشية الترتيب 7 / 312 — 316 .

(6) المشبّهة : هم الذين وصفوا الله بصفات الخلق كالوجه واليد والسّاق ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

(7) أبو الحسن الاشعري : المقالات 1 / 348 .

(8) تبغورين بن عيسى : كتاب أصول الدين : 10 .

(9) تبغورين بن عيسى : كتاب أصول الدين : 9 .

بحديث : « ما من كلام إلّا وله وجهان فاحملوا الكلام على أحسنه » الذي ورد في الجامع الصحيح للربيع كما ذكرنا ذلك قبل حين[10] .

ففلسفة الإباضية في فهم ما دلّ ظاهره على التّجسيم من القرآن والسّنة واضحة غاية الوضوح إذ تعتمد على سياق النّص وعلى ما في اللّغة من المجازات والاستعارات ، وتختلف اختلافا جوهريًا عن الذين ينفون المجاز[11].

وهاك تأويلهم لبعض هذه النّصوص .

منهج الإباضية في تأويل المتشابه (النور، العين، المجيء، والذهاب) : سأورد ثلاثة نصوص تبيّن طريقة الإباضية في التّأويل ثم أكتفي بعد ذلك بذكر المفاهيم التي قرّروها لبعض المتشابه لأقف في ما بعد عند ثلاث قضايا كانت مثار جدل بين الفرق الإسلامية لاختلافها في منطلق الفهم وهي الاستواء والرؤية والكلام .

ــ **أما النّص الأوّل فهو تأويل** قوله تعالى ﴿ الله نور السّماوات والأرض﴾ (24 النور 35). وأما ما احتجوا به من قوله تعالى : ﴿الله نور السماوات والأرض﴾ وقوله : ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ (48 الفتح 10)، وقوله : ﴿ تجري بأعيننا ﴾ (54 القمر 14) ﴿ وفي جنب الله ﴾ (39 الزمر 56) ونفسه ، وأشباه هذا من الآيات المتشابهات والرّوايات عن النبي عليه السّلام فأغفلوا فيه النّظر وحملوه على غير تأويله وتركوا قول الله عزّ وجلّ : ﴿ ليس كمثله

(10) انظر ما سبق : 272

(11) ويمكن أن نذكّر في هذا الشأن بموقف ابن حزم الاندلسي حيث يقول :«ولا يحلّ لاحد أن يصرف كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ الى المجاز عن الحقيقة بدعواه الكاذبة». المحلّى. تحقيق أحمد محمد شاكر. دار الفكر د. ت م 1 ج 1 : 32 ر. أيضا ابن حزم : المحلّى م 1 ج 1 : 33 ــ 34 حيث يقول : «ولا يحلّ أن يزاد في ذلك (ما جاء في القرآن مثل اليد ...) ما لم يأت به نصّ من قرآن أو سنّة صحيحة» .

شيء ﴾(42 الشورى 11) وقوله : ﴿ هل تعلم له سميًا ﴾(19 مريم 65) وقوله : ﴿ الواحد القهّار ﴾(39 الزمر 4) وقول النبي عليه السلام : « من وصف الله بشبه أو مثل لم يعرفه »[12] .

«واعلم أنّ معنى النّور في اللّغة الجارية بين النّاس الذي لا ينكره أحد من أهل اللغة الهادي، يقول النّاس للعالم : نور البلاد، والهدى : نور. وقال الله تعالى : ﴿وجعل الظلمات والنّور ﴾(6 الانعام 1) وقال تعالى : ﴿الله وليّ الذين آمنوا يخرجهم من الظّلمات الى النّور ﴾(2 البقرة 257) يعني من الكفر الى الإيمان .

وفي قوله : ﴿مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ﴾(24 النّور 35) [فمثل هذا النّور الى المصباح][13] ما يدلّ على صواب ما قلنا إنّه الإيمان في قلب المؤمن .

ومن كلام النبي عليه السلام : « احذروا فراسة المؤمن ، فإنّه بنور الله ينظر ، وكاد أن يبصر الحقّ بقلبه وإن لم يخبر به ، ويميّز بين الحقّ والباطل بنور الله الذي أعطي له »[14].

وقد سمّى الله القرآن نورا في غير موضع من كتابه ، كما سمّاه هدى ورحمة»[15] .

---

(12) لم يرد هذا الحديث عند ونسنك في المعجم المفهرس .

(13) لعلّ الاولى أن يقال : [ففي تشبيه هذا النور بنور المصباح] ما يدل ...

(14) ر . الترمذي تفسير سورة الحجر 6 . ونسنك : المعجم المفهرس لالفاظ الحديث . 7 / 298 .

(15) تبغورين بن عيسى : كتاب أصول الدين : 8 وقد نقل المصعبي شيئا منه في الحاشية : 12 . وأضاف ما جاء في الموجز : «سئل ابن عباس عن قوله تعالى : ﴿الله نور السماوات والأرض﴾ (النور 35) فقال : الله عدل السّماوات والأرض ، =

ــ **وأمّا النّص الثّاني فيتعلق** بكلمة « عين » : والعين أيضا تخرج على العلم والحفظ ، وعلى المعقول ، ومعنى ﴿تجري بأعيننا﴾ (54القمر 14) أي بعلمنا . وقال الله تعالى : ﴿ثم لترونّها عين اليقين ﴾(102 التكاثر 7) يعني يقينا لا شك فيه . ويقولون : عيني على فلان وما فعل فلان، يعني يريد بعلمه . و﴿ ولتصنع علي عيني ﴾ (20 طه 39) أي بعلم منّي ومرادي وحفظي وكذلك ﴿تجري بأعيننا﴾[16] .

ــ **وأما النّص الثالث فيتعلّق بالمجيء والذّهاب** : قال : ﴿ وجاء ربك ﴾(89 الفجر 22) أي جاء أمر ربك . وقال ﴿فأتى الله بنيانهم من القواعد ﴾(16 النحل 26) يعني أمره وعقوبته . وقال : ﴿ ناكسوا رؤوسهم عند ربهم ﴾(32 السجدة 12) اي خضوعهم لربّهم يوم القيامة . ولو حمل القرآن على ظاهره لتناقض وتكاذب . وقال النّاس للميت : لقي ربه ، وصار إلى ربّه ولم يريدوا أنّ ربّه في القبر . وقال إبراهيم عليه السلام : ﴿ إنّي ذاهب إلى ربّي سيهدين ﴾ (37 الصّافات 99) أي ذهابه إلى حيث أمره به .

= وهو هادي من في السّموات والأرض ألا ترى الى قوله : ﴿ مثل نوره كمشكاة ﴾ (24 النور 35) وليس لله مثل . وكذلك قال الحسن وقتادة وعمر بن محمد وأبو مسلم المكي ومجاهد معناه : الله عدل السّماوات والارض وهو هادي من فيهما» أبو عمار عبد الكافي : الموجز 1 / 391 ــ 392 والمصدر الذي أخذ منه الكل هو : الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 33 عدد 868 . ر . المحشي : حاشية الترتيب 7 / 272 ــ 274 وقد ذكر نفس المعاني مع شيء من التحليل اللغوي .

(16) تبغورين بن عيسى : كتاب أصول الدين ص 10 ، يوسف المصعبي : حاشية على اصول تبغورين : 13 . ر . الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 36 عدد 874 . وأما قوله تعالى : ﴿ولتصنع على عيني﴾ قال ابن عباس : ولتربّى بأمري . قال الحسن ولتربّى بعلمي . وقال مجاهد والضّحاك بعلمي وكذلك قوله : ﴿تجري باعيننا ﴾ يعني بعلمنا وحفظنا ... ر . المحشّي : حاشية الترتيب 7 / 300 ــ 303 يذكر نفس المعاني تقريبا مع إيراد جميع المعاني اللغوية لكلمة عين .

ويلزم المشبّهة بأن يعرفوا لربهم موضعا إذا صحّ عندهم أنّه يزول وينتقل[17] .

هذه النّصوص تبين أنّ الإباضية يعمدون الى جمع النّصوص التي تحوي نفس الكلمة ، فيقارنون في ما بينها ، كما يقيسون معانيها بالمعاني المستعملة في اللغة ، ثم يرجّحون جانب التّأويل الذي يتناسق وجملة السياق ، وكل هذا في جرأة واضحة تتحوّل أحيانا الى التّحدّي والتّهكّم ، كما هو واضح خاصة في النّص الثالث وفي مطلع النّص الأوّل . فلا سبيل حينئذ إلى اعتماد الظّاهر في مثل هذه الآيات لأنّه يؤدي إلى التّناقض ، والقرآن متناسق متكامل يفسّر بعضه بعضا ، وذلك برهان من براهين الإعجاز فيه ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ﴾ (4النساء 82) فلم يبق اذن إلاّ اعتماد التّأويل الذي تقبله اللغة .

وبعد تحديد المنهج يحسن أن نورد تأويلهم لبعض المتشابه لزيادة التّوضيح دون إطالة في التّحليل .

ذكر المفاهيم المقررة في بقية النّصوص من المتشابه[18]

النفس : ﴿كلّ نفس ذائقة الموت ﴾(3 آل عمران 158) النّفس المنفوسة :

---

(17) ر . تبغورين بن عيسى : كتاب اصول الدين : 10 . ر . يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين : 14 . ر . الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 34 عدد 868 . ر . المحشي : حاشية الترتيب 7 / 274 وقد مرّ على الموضوع بشيء من السّرعة . ر . خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 1 / 504 يضيف تأويلا للغمام فيقول في قوله تعالى : ﴿ هل ينظرون إلّا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام ﴾ (2 البقرة 210) المعنى في ذلك جاء قضاء ربك بالثواب والعقاب والجزاء . والغمام علامة على مجيء القضاء والجزاء .

(18) **ملاحظة** : نختار توضيح موقف الإباضية من هذه المعاني التي اعتبرت من المتشابه دون إطالة لنقف بصفة موسّعة عند قضيتي الاستواء ونفي الرّؤية .

﴿تعلم ما في نفسي ، ولا أعلم ما في نفسك ﴾(5 المائدة 117) أي تعلم غيبتي ولا أعلم غيبتك .

﴿ويحذّركم الله نفسه ﴾(3 آل عمران 54) أي يحذّركم إياه بمعنى يحذركم الله الله . وقيل عقوبته . ﴿كتب ربكم على نفسه الرّحمة ﴾(6 الأنعام 30) أي على ذاته . ﴿إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم ﴾(17 الاسراء 7) أي لذاتكم[19] .

الوجـــه : قال تعالى : ﴿إنّما نطعمكم لوجه الله ﴾(76 الانسان 9) أي نريد ثواب الله ، وقول لقصد رضا الله ــ والوجه : القصد الى الشيء والعمل فيه ــ وقول لوجه الله أي لله .

﴿فأينما تولّوا فثمّ وجه الله ﴾(2 البقرة 115) يراد به فثمّ توجيه الله ، أي تلقاء الكعبة ، والتوجّه الى الله .

﴿ويبقى وجه ربك﴾(55 الرحمان 27) ﴿كل شيء هالك إلاّ وجهه﴾ (28 القصص 88) بمعنى الذّات[20] .

العيــن : انظر ماسبق : 276 .

اليـــد : قال تعالى ﴿خلقتُ بيديّ ﴾(38 صٓ 75) أي تولّيت أنا خلقه . وقال : ﴿عملت أيدينا ﴾(36 يٓس 71) أي خلقنا نحن . وقال : ﴿يد الله فوق أيديهم ﴾(48 الفتح 10). أي المنّة أو القوّة . وقال : ﴿بل يداه مبسوطتان﴾

---

(19) ر.الربيع بن حبيب:الجامع الصحيح 37/3 عدد 875، التّفسير مروي عن ابن عباس . ر . المحشّي : حاشية الترتيب (اي على الجامع الصحيح) 7 / 303 ــ 304 . ر . خميس بن سعيد الرّستاقي : المنهج 1 / 398 ــ 399 .

(20) ر . الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 36 عدد 873 . التأويل لابن عباس . ر.المحشّي : حاشبة الترتيب أي على الجامع الصحيح 7/299-300 ر.خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 1 / 399 ــ 400 .

(5 المائدة 64) أي النّعمة والقدرة ، وقيل نعمة الدّين ونعمة الدّنيا[21].

اليمين : قال تعالى ﴿ والسّماوات مطويات بيمينه ﴾(39 الزمر 67) دليل على القدرة ومطويات : أي ذاهبات فانيات . وقوله ﴿ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ﴾(69 الحاقة 45) أي القوة[22].

القبضة : القبض والبسط . قال تعالى : ﴿ والأرض جميعا قبضته يوم القيامة ﴾(39 الزمر 67) أي القدرة والسّلطان والملك أو القدرة على إفنائها يوم القيامة . وقال ﴿ يقبض ويبسط ﴾(2 البقرة245)أي يضيّق ويوسع[23] .

الأصابع : «أمّا ما جاء في الحديث من « أنّ قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرّحمان »[24] فهو « الحكم على الشيء والقدرة عليه »[25] إن صحّ الحديث . ويذكر خميس الرّستاقي « أنّ «إصبعين» قد تعني نعمتين من نعمه إحداهما : سوق الخير إليه ، والفسحة في التماس الرّزق . والأخرى هي صرف الشّرور عنه»[26].

---

(21) ر . الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 37 عدد 876 : التّأويل لابن عباس . ر . المحشّي : حاشية الترتيب 7 / 304 ــ 306. ر. خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 1 / 402 .

(22) ر . الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 36 عدد 866 ، التّأويل لابن عباس ر . المحشّي : حاشية الترتيب 7 / 269 . خميس بن سعيد الرّستاقي : المنهج 1 / 403 .

(23) ر . الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 32 عدد 864 . التّأويل لابن عباس ر . المحشّي : حاشية الترتيب 7 / 265 ــ 266 . ر . خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 1 / 404 .

(24) تخريج الحديث : الترمذي : قدر 7 ، دعوات 89 ، مسلم قدر 17 . ابن ماجة مقدمة 13 . أحمد بن حنبل 2 / 168 . 173 ، 6 / 182 ، 251 ، 302 ، 315 . حسب ونسنك : المعجم المفهرس 1 / 64 .

(25) ر . أبو عمّار عبد الكافي : الموجز 1 / 399 .

(26) خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 1 / 405 .

السّاق : قال تعالى : ﴿ يكشف عن ساق ﴾(68 القلم 42) أي الأمر الشّديد . قال عمر : « هي أشدّ ساعة يوم القيامة . وقال الحسن : أي يكشف عن السّتر الذي بين الدنيا والآخرة [27] .

القـدم : جاء في الحديث : « إذا كان يوم القيامة ، واستقر أهل الجنان في النعيم وأهل النّار في الجحيم وقالت النّار هل من مزيد وضع الجبّار فيها قدمه وقالت قطني قطني أي حسبي حسبي »[28] ينبغي أن يحمل الجبّار فيه على بعض المتجبّرين من العباد المعلوم لله تعالى الثابت له القدم[29].

وجاء الحديث برواية أخرى : « لن تمتلئ جهنّم حتّى يضع الجبّار فيها قدمه» يريد ما قدّم لها من أهل الشّقاوة الذين في علمه أنّهم صائرون إلى جهنّم ، قال الله عز وجل : ﴿وبشّر الذين آمنوا أنّ لهم قدم صدق عند ربّهم﴾(10 يونس 2)[30].

الصّـــورة : جاء في الحديث : « أنّ الله خلق آدم على صورته » أي خلقه الله بالغا ، لم ينقله من نطفة الى علقة ، ومن علقة إلى مضغة ، ومن طفولة إلى غير ذلك .

---

(27) ر . الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 38 عدد 878 ، التأويل لابن عباس ر . المحشي : حاشية الترتيب 7 / 308 — 311 . ر . خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 1 / 505 .

(28) تخريج الحديث : ر . البخاري تفسير سورة ق 1 . ايمان 12 توحيد 8 . 25 ر . مسلم : جنة 35 . 37 . 38 . ر . الترمذي : جنة 20 . تفسير سورة ق . ر . ونسنك : المعجم المفهرس 5 / 326 .

(29) ر . عمرو التلاتي : شرح النونية : ورقة 17 قفا . ر . عبد العزيز الثميني : النور : 75 .

(30) ر . أبو عمار عبد الكافي : الموجز 1 / 398 .

وقال بعض أهل العلم في ذلك : إنّ الله خلق آدم على صورته أي على صورة آدم التي اختار الله له من بين الصّور .

وبعضهم يقول : « إنّ رسول الله سمع رجلا يقبّح بذمّه غلاما له في صورة وجهه فقال ﷺ : «لا تقبحوا الوجوه فإنّ الله خلق آدم على صورته» يعني على صورة القبح[31].

الاحتجـــاب : قال تعالى : ﴿ وما كان لبشر أن يكلّمه الله إلّا وحيا أو من وراء حجاب ﴾(42 الشورى 51) أي أنّ الله تعالى حجب الكلام الذي سمعه موسى عن أهل السّماء والأرض فلم يسمعه إلّا موسى عليه السّلام . وقالوا : بمعنى المنع من غير ستر مصوّر بشخص . وقالوا موسى محجوب عن الله لأنّه لا يمكنه أن يراه»[32] .

أما قوله تعالى : ﴿ إنّهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾(83 المطففين 15) فمعناه كونهم محجوبين عن ثوابه ورحمته لا عن رؤيته[33] .

وقد جاء في الجامع الصّحيح ما يلي : « أخبرنا أبو قبيصة عن عبد الغفّار الواسطي عن عطاء أنّ علي ابن أبي طالب مر بقصّاب يقول : لا والذي احتجب بسبع سماوات لا أزيدك شيئا . قال : فضرب علّي بيده على كتفه

---

(31) ر . الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 23 عدد 844. التّأويل لابن عباس ر. المحشّي : حاشية الترتيب 7 / 232 ــ 234. ر. أبو عمار عبد الكافي : الموجز 1 / 398 . ر . البخاري : استئذان 1 . مسلم برّ 115 . جنّة 28 ... عن ونسنك : المعجم المفهرس 2 / 71 .

(32) خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 1 / 405 ــ 406 ، وسنزيد الموضوع تحليلا عند الحديث عن استحالة الرؤية وعن الكلام .

(33) ر . عمروا التلاتي : شرح النونية ورقة 20 وجه . ر . عبد العزيز الثميني : النور : 80 . ر . الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 30 عدد 859 . ر . المحشّي : حاشية الترتيب 7 / 262 .

فقال : يا لحّام إنّ الله لم يحتجب عن خلقه ، ولكن حجب خلقه عنه . فقال : أكفّر عن يميني ؟ فقال : لا لأنّك إنّما حلفت بغير الله » [34].

الدنـــوّ : بمعنى القرب : قال تعالى ﴿واذا سألك عبادي عنّي فإنّي قريب ﴾(2 البقرة 186) وقال أيضا : ﴿ إنّ ربي قريب مجيب ﴾(11 هود 61) ، وقال أيضا : ﴿إنّه سميع قريب ﴾(34 سبأ 50) فالقرب هنا بمعنى سرعة الإجابة .

أمّا قوله تعالى : ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾(50 ق 16) وقوله : ﴿ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون﴾(56 الواقعة 85) فالمعنى فيه قرب ملازمة القدرة عليه في جميع الأوقات ، وفي جميع الحالات لا قرب المسافة والدنوّ[35].

التّجلّي : «قال تعالى : ﴿فلما تجلّى ربّه للجبل جعله دكّا﴾(7 الأعراف 143) أي تجلّى بآية من آياته فلم يطق الجبل حمل تلك الآية، وصار دكّا، كما قال الله تعال : ﴿لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدّعا من خشية الله ﴾(59 الحشر 21) وكذلك كان الجبل دكّا على ما ذكر من خشوع الجبل»[36] .

المجيء : انظر ما سبق ص 276 .

القيـــام : « قال تعالى : ﴿أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت﴾

---

(34) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 20 عدد 838 . ر . المحشّي : حاشية الترتيب 7 / 226 — 227 . ر . خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 1 / 406 .

(35) ر . عمرو التلاتي : شرح النونية : ورقة 18 وجه . ر . عبد العزيز الثميني : النور ص 75 — 76 . ر . خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 1 / 408 .

(36) خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 1 / 408. انظر ما يلي : موضوع استحالة الرؤية 298

(13 الرّعد 33) بمعنى الكفاية والتّدبير والثّواب والجزاء والرّزق والإحصاء بجميع أعمال المكلّفين »[37] .

عنـــد : « قال تعالى : ﴿عند مليك مقتدر ﴾(54 القمر 55) أراد عنده في المنزلة ، والرّفعة والزّلفى مستحقين لثواب الله . وقال تعالى : ﴿ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم عند ربهم﴾(32 السجدة 12) أي المنزلة الدّنيئة إذ كانوا مستحقّين للعقاب آيسين من الثّواب»[38] .

فـــي : « قال تعالى ﴿وهو الذي في السّماء إلٰه ، وفي الأرض إلٰه﴾ (43 الزخرف 84) فالمعنى أنّه إلٰه السماوات وإلٰه الأرض»[39].

مـــع : «قال تعالى : ﴿إنّ الله مع الذين اتّقوا والذين هم محسنون﴾ (16 النحل 128) أي معهم بالنّصر والتّوفيق والتّسديد»[40].

فالمهمّ حينئذ أنّ المصادر الإباضية حرصت كل الحرص على نفي كلّ ما من شأنه أن يفهم التّجسيم والتّشبيه للخالق تعالى وردّت على المشبّهة بشدّة .

كما أنّها لم تنهج منهج الحنفية الذين ذهبوا إلى إثبات اليد والوجه وغيرهما له تعالى حقّ لكنّه معلوم بأصله مجهول بوصفه .

ولم تنهج منهج المالكية والشافعية في الاكتفاء باعتقاد الحقيقة ، وسنعود إلى قولة مالك في الاستواء بعد حين[41] .

---

(37) خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 1 / 510 .
(38) خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 1 / 510 .
(39) خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 1 / 511 .
(40) خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 1 / 511 .
(41) ر . بلقاسم بن حسن : آراء الماتريدي الكلامية ، حيث أورد قول مالك : الاستواء معلوم . والكيف مجهول وقول أحمد بن حنبل «استوى كما أخبر لا كما يخطر =

وهي تتفق مع المعتزلة(42) في تأويل المتشابهات عامّة واعتماد المجاز .

هكذا نتبين أن الإباضية سلكوا مسلك التأويل مع ما أوردنا من المتشابه فلنوضح موقفهم مع موضوع الاستواء لأنه كان مثار جدل أكثر من غيره .

= للبشر» . وقول الشافعي : آمنت بلا تشبيه ، وصدّقت بلا تمثيل ، واتّهمت نفسي في الإدراك ، وأمسكت عن الخوض فيه كل الإمساك : 240 . ر . الايجي : المواقف 2 / 366 ــ 367 : حلّل القضية تحليلا مختصرا أثبت فيه ضرورة المجاز ومن ذلك في شأن الوجه . «تنبيه» : الوجه وضع للجارحة ولم يوضع لصفة أخرى ، بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب ، **فيتعيّن المجاز** والتجوّز به عما يعقل ، ... وهو أن يتجوّز به عن الذّات وجميع الصّفات ... المواقف 2 / 366 .

(42) القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة : 600 .

الاستـــــواء

ومن المتشابه ما تكرّر سبع مرات في القرآن الكريم وهي قضية الاستواء .

ففي سورة الأعراف (54) ويونس (3) والرّعد (2) والفرقان (59) والسّجدة (4) والحديد (4) جاءت في صيغة :﴿ثم استوى على العرش﴾. أمّا في سورة طه (5) فقد جاءت في صيغة ﴿ الرحمٰن على العرش استوى﴾.

والمصادر الإباضية تعارض بشدّة ما ذهب إليه المشبّهة من فهم هذه الآية حسب الظّاهر اللغوي وهو الاستقرار كما أنّها لا تتوقّف كما فعل مالك ومن نهج نهجه[1] وهو القائل : « الاستواء معلوم والكيف مجهول ، والسؤال عنه بدعة[2] وعنّف السائل وأطرده من حلقته .

لكن هذه المصادر تتأوّل النّصّ حسب السّياق وحسب ما يتماشى وعظمة الله تعالى .

فتورد مختلف معاني حرف الجر « على » الذي يفيد : الالتزاق ، والفوق[3] والإغراء[4] وحيال[5] والاستعلاء[6] .

---

(1) أبو الحسن الاشعري : المقالات 1 / 345 : وأن الله سبحانه على عرشه ، كما قال : ﴿الرحمان على العرش استوى﴾ .

(2) ر.القرطبي : الجامع لاحكام القرآن . دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة 1387 / 1967 ج 7 / 219 ـ 220 ، وعن حياة القرطبي (محمد بن احمد) (ت 671 / 1273) ر . الزركلي : الاعلام 6 / 217 .

(3) ﴿ فإذا استويت أنت ومن معك **على** الفلك ﴾ (23 المؤمنون 28) .

(4) **عليك** الطّريق الاعظم .

(5) ﴿أو كالذي مرّ **على** قرية ﴾ (21 البقرة 259) .

(6) ﴿والله غالب **على** أمره﴾ (12 يوسف 21) .

وتقارن بين الآيات التالية لتصل إلى أنّ المعنى المناسب وهو استواء الملك والقدرة والتدبير وهي : ﴿والله غالب على أمره﴾(12 يوسف 21) ، ﴿الرحمٰن على العرش استوى﴾(20 طه 5) ، ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾(6 الأنعام 18) .

« وهذه الكلمات الثلاث متساوية السّبك متقاربة المعنى ، فإذا تأمّل ذلك متأمّل وجده كما قلناه ، وذلك أنّ قوله (الرحمٰن) مثل قوله (الله) ، ومثل قوله (هو) . وكذلك قوله (استوى) مكان قوله (غالب) ومكان قوله (القاهر). وكذلك قوله (العرش) مكان قوله (أمره) ومكان قوله (عباده) فهذه الكلم الثلاث متشابهة في العبارة ، والإشارة ، فلا تجوزنّ أيّدك الله بالذي فسّرنا منها صفحا توفّق إن شاء الله»[7].

والعرش والكرسي والسّماوات والأرض من مخلوقات الله تعالى . « وقوله (كرسيه) كقولك « بيته » ولو كان متى ذكر كرسيّا وعرشا وجب الجلوس عليهما كان متى ذكر بيته فقد وجب أنّه ينزله ويسكنه وليس بين بيته وعرشه وكرسيه وسمائه فرق »[8].

فقوله ﴿ الرحمٰن على العرش استوى ﴾ : ليس هو على كون الملك على سريره . بل هو على معنى العلم والحفظ والقدرة والإحاطة والظّهور والسّلطان .

وتستند هذه المصادر أيضا الى ما جاء عن ابن عباس في الجامع الصحيح للربيع بن حبيب : «قال جابر بن زيد سئل ابن عباس عن قوله تعالى : ﴿الرحمٰن على العرش استوى ﴾ فقال ارتفع ذكره وثناؤه على خلقه لا على ما قال المندّدون إنّ له أشباها وأندادا ، تعالى الله عن ذلك»[9] .

---

(7) أبو عمار عبد الكافي : الموجز 1 / 367 . نقل المحشي كامل النص . ر . المحشي : حاشية الترتيب 7 / 296 .

(8) أبو عمار عبد الكافي : الموجز 1 / 370 .

(9) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 35 عدد 871.. ر . المحشي : حاشية الترتيب 7 / 283 — 298 .

«وعلى ما ذكره الحسن في قوله تعالى : ﴿ثم استوى الى السّماء وهي دخان ﴾(41 فصلت 11) أي استوى أمره وقدرته إلى السّماء ، وقوله تعالى : ﴿ثم استوى على العرش﴾ (25 الفرقان 59) يعني استوى أمره وقدرته ولطفه فوق خلقه ، ولا يوصف الله بصفات الخلق ، ولا يقع عليه الوصف كما يقع على الخلق»[10].

كما تردّ هذه المصادر على من اعتبر ثمّ على الاستئناف وتعتبر أنّه أراد بها ما يلي : وهو مع خلقه السّماوات والأرض قد استوى على العرش ، ولم يرد أنّ ذلك شيء بعد شيء، وتستدلّ بقوله تعالى : ﴿أو إطعام في يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة أو مسكينا ذا متربة ثم كان من الذين آمنوا﴾ (90 البلد 18) فلم يرد أنّه فعل ما فعل ثم كان بعد فعله من الذين آمنوا[11] .

كما تنفي المصادر أن يكون الاستواء قد جاء بعد الاعوجاج أو الاتكاء لما فيه من التّشبيه والاستنقاص ، الأمر الذي لا يقبله عاقل[12] .

وقد حرص أحمد الشّماخي في ردّه على الغدامسي على جمع نصوص من مصادر مختلفة تفهم التّشبيه رغم أنّ الغدامسي عمل على نفي ذلك مطلقا .

فأورد ما جاء في رسالة ابن أبي زيد :[13] « وهو على العرش المجيد

---

(10) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 36 عدد 872 . ر . المحشي : حاشية الترتيب 7 / 283 — 298 .

(11) ر . أبو عمار عبد الكافي : الموجز 1 / 373 .

(12) ر . خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 1 / 506 . وقد أورد محاورة طريفة بين مشبّه ومؤوّل أفضت الى انتصار المؤوّل ، ومثل هذه المحاورات تعبّر عن فكر معيّن يحاول أن يقرّب المفهوم بطريقة حوارية مشوّقة .

(13) أبو محمد عبد الله ابن أبي زيد القيرواني (310 — 386 / 22 — 923 — 996) قضى جل حياته بالقيروان . لقب بمالك الصغير لاعتنائه بالفقه المالكي . من أشهر =

بذاته »[14] . كما أورد ما جاء في بعض شراح الرسالة : « والذي يدلّ على صحّة ما ذكرناه أنّه فوق عرشه المجيد دون كلّ مكان قوله تعالى : ﴿الرحمٰن على العرش استوى﴾(20 طه 5) وهذا يمنع أن يوصف أنّه فوق غيره أو فيه[15].

كما يردّ على الغدامسي حيث تأوّل قول مالك : الاستواء معلوم على أنّه الاستعلاء . وبين أنّ كلمة معلوم تفيد لغة الاستقرار مبيّنا أنّ الأمر الذي أغضب مالكا ليس السؤال عن الاستواء وإنّما عن كيفية الاستواء أو لأنّه سأله في جمع من العوام وهذا ليس من المناسب[16] .

كما ذكر أيضا أنّ أحمد بن حنبل لا يتأول إلاّ ثلاثة أحاديث[17] والكلّ حمله على الظاهر .

ثم يذكر شواهد تاريخية زمن ابن تاشفين[18] الذي زجر من يقول الله

= مؤلفاته: الرّسالة. قدّم لها وترجمها إلى الفرنسية ليون برشي Léon Bercher ط 8 الجزائر 1983 (وفي المقدمة نبذة عن حياة المؤلف) .

(14) ابن أبي زيد القيرواني : الرّسالة : 20 . ر . احمد الشماخي : الرّد على صولة الغدامسي : 26 .

(15) ر . أحمد الشماخي : الرّد على الغدامسي : 27 .

(16) نفس المصدر السابق ص 27 . ر . المحشي : حاشية الترتيب 7 / 293 — 294 .

(17) ر . أحمد الشماخى : الرد على الغدامسي: 27 . وهي : «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرّحمٰن». انظر ما سبق ص 279 تعليق 24 «الحجر الأسود عين الله عزّ وجلّ». «إنّي لاجد نفس الرحمان من جانب اليمن» . ر . احمد بن حنبل : 2 / 541 ، ر . ونسنك : المعجم المفهرس 6 / 508 .

(18) ر . أحمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 29. يوسف بن تاشفين (410 — 500 / 1019 — 1106) سلطان المغرب الأقصى وباني مدينة مراكش وأول من دعي بأمير المسلمين . ر . الزركلي : الاعلام 9 / 294 — 295 .

في كل مكان بالضرب والقتل ، إلى أن جاء المهدي[19] فحكم عيهم بحكم النّصارى فقتل وسبى وغنم بعد أن حكم فيهم أوّلا بحكم الموحدين وما ترك بالمغرب من يقول بالتّشبيه وسمّى أتباعه الموحّدين[20] .

فواضح إذن أنّ الشّماخي اعتمد على نصوص تؤازر ما ذهب إليه مع أنّنا نجد من الأشاعرة من يعمد إلى المجاز مثل إمام الحرمين[21] والقفّال[22] ومنهم من يعمد إلى الوقوف مثل الرّازي : « أنْ نقطع بكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة ، ولا نخوض في تأويل الآية على التّفصيل بل نفوّض علمها إلى الله ، وهذا المذهب هو الذي نختاره ونقول به ونعتمد عليه »[23] .

أمّا المحشّي فقد توسّع في هذا الموضوع عند شرحه لما نسب من تأويل إلى ابن عباس ولعبد الله بن عمر كما ذكرنا ذلك قبل حين[24] .

وقد اعتمد اعتمادا كليّا على ما جاء عند إسماعيل الجيطالي في شرح النّونية[25] ، فأورد حجج الطّرف المقابل ولخّصها بقوله عند الانطلاق في

---

(19) المهدي بن تومرت (485 — 524 / 1092 — 1130) واضع اسس الدولة المؤمنية الكومية . ر . الزركلي : الاعلام 7 / 104 — 105 .

(20) ر. أحمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 29.

(21) إمام الحرمين : عبد الملك بن عبد الله الجويني (419 — 478 / 1085) أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي . أسست المدرسة النّظامية من أجله ر . الزركلي : الاعلام 4 / 306 .

(22) القفّال : (429 — 507 / 1037 — 1114) رئيس الشّافعية بالعراق في عصره ملقّب بفخر الإسلام . ر. الزركلي : الاعلام 6 / 210 . ر. الفخر الرازي : التفسير الكبير 22 / 7 . انظر ما نقله عن امام الحرمين وعن القفال .

(23) الفخر الرازي : التفسير الكبير 14 / 115 .

(24) انظر ما سبق : 286

(25) ر . إسماعيل الجيطالي : شرح النونية خ بالبارونية ورقة 72 وجه ورقة 77 قفا .

الردّ : « اعلموا أنّ احتجاج المشبّهة في الاستواء يدور على هذه الأربع كلمات : ثم ، استوى ، على ، العرش ، فهم مطالبون بتأويل هذه الكلمات »[26] .

ثم بيّن بأدلّة من القرآن وكلام العرب أنّ «ثمّ» لا تكون إلّا للاستئناف بل تكون للتّراخي والمهلة ، وتكون بمعنى الواو ، ويصل إلى أنّ «ثم» هنا جاءت بمعنى الدّوام[27] .

وكذلك فعل مع كلمة «استوى» إلّا أنّه اختصر ما جاء عند الجيطالي في شرح النونية ثم ختم بقوله : « فإذا ثبت بهذه الشّواهد العقلية والاحتجاجات الضرورية أنّ الاستواء على ضروب متفاوتة فلم لم تعمد المشبّهة إلى أرفعها منزلة وأعلاها درجة، وأبعدها تنزيها فتصف الله تعالى به إذ كان عزّ وجلّ بعيدا من صفات الخلق ومعاني النّقص . ولو كان استواؤه على المعقول لكان تصويره لما في الأرحام على المفهوم وإتيانه بنيانهم على المعقول تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا .

فلمّا كان الأمر على ما ذكرنا ثبت أنّ الله عز وجل لم يزل مستوليا على عرشه قبل خلقه إياه واختراعه له بأن يوجده في أيّ وقت شاء ، ومستوليا عليه في إيجاده بأن كان ممسكا له ومبقيا له بأن يحدث له البقاء الذي بقي به في كلّ وقت، خلافا لمن قال: إنّ «ثم» ها هنا في معنى الاستئناف ، وتقدير قوله ﴿خلق السّماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾ وهو مع خلقه السّماوات والأرض لم يزل مستوليا على العرش وغيره بالقهر والغلبة »[28].

---

(26) المحشّي : حاشية الترتيب 7 / 285 .
(27) ر . المحشّي : نفس المصدر ص 285 ـــ 287 .
(28) المحشي : حاشية الترتيب 7 / 287 ـــ 288 .

ثمّ بعد أن بيّن مختلف وجوه استعمالات « على » ختم بما يلي : « فإذا كان يخرج على ما ذكرنا فلم لا يكون قولي «على» في ﴿على العرش استوى﴾ بالقهر والغلبة دون ما ذهبت اليه المشبّهة من الالتزاق والفوقية تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا»[29] .

ثم ذكر بعد ذلك مختلف الوجوه بالنّسبة إلى « العرش » وبيّن أنّه من جملة مخلوقات الله تعالى التي تعظم عندنا[30] وفي قدرته عليه دلالة على قدرته على غيره ، فقال « وإنّما خصّه بالذّكر إذ كان مخصوصا عندنا بالشّرف والتّعظيم وأنّه فوق جميع الخلق لأنّ من قدر على أعالي الأشياء فهو قادر على أسفلها ... فمتى ذكر الله تعالى أنّه عال على العرش ظاهر عليه فهو دليل على أنّه عال على كل شيء »[31] .

ثم بعد أن ناقش قول مالك المشار إليه قبل حين[32] بيّن لجوء المتأخّرين من الأشاعرة إلى التّأويل مع قولهم بأنّ طريقة السّلف أسلم يعنون لما فيها من التوقّف ، وطريقة الخلف أعلم يعنون لما فيها من العلم حيث بيّنوا المراد به »[33] .

هذا ما جاء عند المحشّي وقد نقل جلّه عن إسماعيل الجيطالي في شرح النونية ، أمّا عمرو التلاتي في شرحه للنونية فقد مرّ على القضية مرّا سريعا ويبدو أنّه أدرك أنّ الجيطالي قد ألمّ بها من جميع الوجوه فتحاشى التّكرار .

---

(29) المحشي : نفس المصدر : 288 .

(30) وقد نقل عمرو التلاتي ما روي عن ابن عباس في تعريف العرش : «العرش خلق من خلق الله تعالىٰ ، ولا يعرف قدره إلّا الذي خلقه» شرح النونية ورقة 25 قفا . ر . عبد العزيز الثميني : النور : 91 .

(31) المحشي : نفس المصدر : 290 .

(32) ر . يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين : 108 .

(33) المحشّي : حاشية الترتيب 7 / 295 .

فواضح إذن أنّ المصادر الإباضية تلتقي مع المعتزلة ومع المتأخّرين من الأشاعرة[34] في تأويل الاستواء .

كما أنّها استفادت استفادة عريضة من صيغ الجمل التي ورد فيها ذكر الاستواء فألحّت على معنى حرف الجرّ « على » ودلالته على القدرة ، وعلى معنى « ثمّ » الذي يفيد المعية لا الاستئناف ، وعلى ورود صيغة الاستواء للدلالة على الاستعلاء في القرآن الكريم وفي كلام العرب . وهذا يتماشى مع الفكر الإباضي عامة الذي يرى ألّا سبيل الى الاستفادة من هذه النصوص إلّا بتأويلها حسب ما يتماشى وجلال الله تعالى .

وبعد هذا التّحليل يحسن أن نستجلي **الأبعاد الحضارية** لهذه القضية .

لقد صرّح القرآن نفسه أنّ من آياته ما هو محكم ومنها ما هو متشابه ، والآية تحتمل في نصّها أن يكون المتشابه من علم الله فحسب ، كما تحتمل أن يكون للرّاسخين في العلم نصيب في فهم هذا المتشابه على أساس أن

---

34) مثل أبي حامد الغزالي وقد قال : «العلم بأنّه تعالى مستو على العرش بالمعنى الذي أراد الله بالاستواء ، وهو الذي لا ينافي وصف الكبرياء ، ولا يتطرّق إليه سمات الحدوث والفناء ، وهو الذي أريد بالاستواء إلى السّماء حيث قال في القرآن ﴿ثـم استوى إلى السماء وهي دخان﴾ وليس ذلك إلّا بطريق القهر والاستيلاء كما قال الشاعر : (رجز)

قد استوى بشرٌ على العراق ... من غير سيف ودم مِهْراق

واضطر أهل الحق إلى هذا التأويل، كما اضطر أهل الباطل إلى تأويل قوله تعالى ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ (الحديد 4) إذ حمل ذلك بالاتفاق على الإحاطة والعلم ، وحمل قوله ﷺ (قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمان) على القدرة والقهر ، وقد حمل قوله ﷺ (الحجر الأسود يمين الله في أرضه) على التشريف والإكرام لأنّه لو ترك على ظاهره للزم منه المحال ، فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكّن لزم منه كون المتمكّن جسما مماسّا للعرش ، إمّا مثله أو أكبر منه أو أصغر، وذلك محال، وما يؤدي إلى المحال فهو محال . الاحياء 1 / 186 .

يرجعوا به إلى المحكم ، وحذرت الزّائغين من توجيه الآي على مقتضى زيغهم .

وما أن انتقل الرّسول عليه السلام إلى الرّفيق الأعلى ، ودخل النّاس في دين الله أفواجا حتّى انطلق المسلمون يسألون أصحاب الرسول عليه السّلام وهؤلاء يجيبون بما أثر عن الرسول ﷺ ، لكن من حين لآخر يصطدمون بأسئلة دقيقة لم يسأل بمثلها الرّسول عليه السلام فمن الصّحابة من آثر الوقوف ، ومن ذلك ما أثر عن أبي بكر « أيّ أرض تقلّني وأيّ سماء تظلّني إن أنا فسّرت القرآن برأي »[35] ومنهم من فسّر وتأوّل وعلى رأس هؤلاء عبد الله بن عباس وقد دعا له رسول الله ﷺ بقوله : « اللهم فقهه في الدّين وعلّمه التّأويل »[36] ولا ننسى هنا أن إمام الإباضية جابر بن زيد أخذ جلّ علمه عن ابن عباس، فهذه المدرسة حينئذ قامت من يومها الأوّل على منهج يعتمد على التّأويل أساسا ، بل يعتبر أنّ القرآن لا يمكن أن يفهم فهما صحيحا إذا لم يتأوّل ما تشابه منه تأويلا يتناسق في العقيدة وفي غيرها مع ما جاء محكما ، وتناسق هذا التأويل في العقيدة ــ ويهمّنا أكثر في هذا البحث ــ مع المحكم يتمّ على أساس تنزيه الخالق تعالى تنزيها مطلقا عن الشّبيه في ذاته وصفاته وأفعاله .

وفعلا تسرب الزّيغ في المحيط الإسلامي شيئا فشيئا من النّصف الثاني من القرن الأول للهجرة ، وظهرت الفرق الاسلامية وتباينت مواقفها ، وتناقضت آراؤها بين تجسيم وتشبيه اعتمادا على ما في الآيات من ذكر اليد والوجه والعين وما إلى ذلك من الجوارح ، وبين وقوف وتفويض مع قبول للنصّ كما هو ، وبين تأويل وتوجيه للنّصوص انطلاقا من قيام اللغة على الحقيقة والمجاز .

---

(35) المحشي : حاشية الترتيب 7 / 315 .

(36) نفس المصدر : 316 البخاري : وضوء 10 . مسلم : فضائل الصحابة 138 . أحمد 1 / 266 . ر . ونسنك : المعجم المفهرس 5 / 190 .

والإباضية من يومهم الأوّل اعتنقوا الموقف الثالث كما ذكرنا ، وقد حرص الربيع بن حبيب من القرن الثاني هجري على أن يجمع ما أثر عن الصّحابة والتّابعين من تأويلات لكلّ ما جاء من المتشابهات في حقّ الله تبارك وتعالى . وكلّ ما جاء من التّراث الإباضي في هذا الشّأن في ما بعد استمرّ في نقل هذا الرّصيد للاحتجاج به مع تحليله اعتمادا على ما ظهر من علوم البلاغة خاصة منها في باب المجاز .

وإذا علمنا أنّ الفكر الإباضي في المغرب ظلّ يتعايش مع فكر أشعري هو أقرب إلى التّفويض سوى في بعض الحالات ومع بعض العلماء ، نستطيع أن نستجلي البعد الحضاري لهذه القضية خاصّة في المرحلة المقرّرة في البحث .

واضح من خلال عرضنا للقضية موقف الإباضية الدّفاعي ، ذلك لأنّهم يرمون ــ مثل المعتزلة ــ بتهمة البدعة في الدين ، وهي من أسوإ التّهم في المحيط الإسلامي كما نعلم ، فلذلك يحتجّون لموقفهم من منطلق نقلي وعقلي .

أمّا المنطلق النقلي فعمدتهم فيه ما جاء في الآية المذكورة أعلاه (آل عمران 7) من إشارة تمكّن الرّاسخين في العلم من التّأويل مع آية أخرى هي أكثر صراحة في الحثّ على التأويل وهي قوله تعالى ﴿ لعلمه الذين يستنبطونه منهم ﴾(4 النساء 83) وما الاستنباط إلاّ فهم النّص وعدم الاكتفاء بظاهره ..

وكذلك يعتمدون في هذا على ما أثر عن الرسول ﷺ « ما من كلمة إلاّ ولها وجهان فاحملوا الكلام على أحسن وجوهه » .

وكذلك يعتمدون في موقفهم هذا على مواقف بعض الصّحابة مثل ابن عباس من التّأويل .

وأمّا المنطلق العقلي فهو يقوم على جانبين :

الجانب الأول لغوي : فعلى المتأول أن يكون ملمّا بأسرار اللغة العربية ، وفعلا فقد اجتهدوا اجتهادا كبيرا في استقصاء البحث في القرآن والحديث واللغة لكلّ كلمة تأوّلوها ، وأثبتوا من خلال ذلك أنّ النّص القرآني لو حمل على ظاهره لتناقض في عديد من المواطن .

وفي هذا الباب حذّروا من خطرين : **أوّلهما** اجتناب تأويل القرآن وفق الهوى عن علم وذلك رغبة في التلبيس على الخصم ، أو عن جهل فيميل الفهم عن الصّواب .

وثانيهما اجتناب التسرّع إلى التّأويل بظاهر العربية من غير استقصاء المنقول في شأن النّصّ .

أمّا الجانب الثّاني فيتمثّل في شعورهم بأنّ معجزة القرآن تتجلّى في باب التّأويل والاستنباط على أساس الإخلاص لله تعالى ، وفي هذا فتح لباب الاجتهاد الذي يجعل القرآن الكريم صالحا لكل زمان ومكان .

وإن اتّضح المنطلق الدّفاعي في النّقل والعقل فإنّ مظهره يتجلّى في حرص الإباضية على تأويل جميع النّصوص المتشابهة في حقّ الله تعالى وفق منهج معيّن يرمي إلى تنزيه الله تعالى عمّا يوهم التّشبيه ، وظلّوا بذلك أوفياء إلى الآية التي جعلوها محور الحديث عن الذّات والصّفات ﴿ليس كمثله شيء﴾ .

ويتمثّل هذا المنهج في الانطلاق من موقف الطّرف الذي ينكر التّأويل مع ذكر ما يحتجّ به ثم يتدرّج به شيئا فشيئا للوصول إلى التّأويل المطلوب اعتمادا على نصوص مختلفة .

كما أنّ هذا التحليل يدعّم من حين لآخر بقول بعض من الذين ينتمون إلى الطّرف المقابل بالتّأويل القائم على المجاز ، وقد تحتدّ اللّهجة أحيانا الى درجة الحطّ من مواقف الآخرين .

وهكذا جاءت النّفس بمعنى الذّات ، والعين بمعنى العلم والحفظ ، وجاء

النور بمعنى الهداية ، والدنوّ بمعنى سرعة الإجابة ، وما إلى ذلك من التّأويلات التي ذكرنا .

وبقدر ما كانت المعركة نسبيًا هادئة في شأن كثير من التّأويلات، فإنّها احتدّت أكثر في قضية الاستواء فلم يقبل الإباضية البتّة أن يكون الاستواء على العرش كاستواء الأمير على السرّير ، كما لم يقبلوا السّكوت عن الإجابة عن الكيف إذ يعتبرون ألاّ كيف .

وفعلا فقد رأينا في الرّسائل التي تهجّمت على الإباضية أنّ الهجوم يركّز على قولهم في الاستواء واعتباره بدعة إذ منطلق هؤلاء إمّا الوقوف وهو الغالب ، وإمّا فهم النّص على ظاهره .

وهنا يحسن أن نشير إلى أنّ صدى مثل هذا التّأويل يتجلّى في المستوى النّظري أكثر لكن لا يخلو من أثر في عامّة النّاس الذين كانوا يحضرون دروس مشائخهم الذين يتوسّعون في تحليل هذه القضايا في حلقاتهم الخاصّة ، وهذا من شأنه أن يجعل شيئا من الجفوة بين النّلس أساسه احتراز الأكثرية من هذه الأقليّة الخارجيّة المبتدعة ، وإنتباه الأقليّة من الذّوبان في هذه الأكثرية المشبّهة ، ولهذا قلّ أن تجد الاندماج الكلي بين الطّرفين حتى في مستوى السّكن . وكثيرا ما يتمّ التنابز بين المتعايشين بكلمات عامّة تحمل في طيّاتها من جملة ما تحمل خلفيات الفوارق في هذا التصوّر العقائدي .

هذا في المستوى الحضاري المعاش أما في المستوى العلمي النّظري فقد أدّى الاختلاف في هذه القضية كلاّ من الطرفين إلى الوقوف عند الآية المعبّرة عن الاستواء كلمة كلمة .

فتفنّن كلّ لتطويع حرف العطف « ثمّ » وحرف الجر « على » لما يوافق منطلقه ، واللّغة مطواع لذلك ، فمن أراد منها معنى الحقيقة تعطيه ، ومن أراد منها المجاز لا تعوزه .

أمّا الفعل « استوى » فقد نال حظا وافرا من التّحليل لم يكن ليناله لولا هذه القضية .

فالموضوع عقائدي إلّا أن الثروة النّاجمة لغوية بلاغية بصفة خاصة لأنّ النّزاع العقائدي ينتهي من حيث بدأ ، بل لعلّ كلاّ من الطّرفين ينتهي من التّحليل وقد زاد تمسّكا بموقفه أكثر من البداية .

والمصادر الاباضية في المرحلة المقررة لم تتمثل وظيفتها في الحقيقة إلّا في المحافظة على التّراث المنقول مع تركيز التصوّر العقائدي في الأوساط الإباضية ، ومثل هذا التّركيز والتّذكير يحفظان هذا التصوّر من الذّوبان لأنّ سكوت فرق أخرى عن مبادئها أدّى إلى دخولها في طي النّسيان ، وفعلا فقد دخلت كثير من البيئات الإباضية في طيّ النسيان وصارت أثرا بعد عين لعوامل شتّى من بينها بل لعل أساسها انطفاء الحركة العلمية فيها ، وهذه غدامس ، مثلا ، لم يكن الدّفاع منطلقا من صلبها ، وإنّما كان الأمر مددا من جبل نفوسة أو من جربة فلم يستطع المذهب أن يصمد فيها بعد تلك المرحلة أمدا طويلا .

ذلك ما أمكن استنتاجه من أبعاد حضارية لقضية المتشابه عامّة وموضوع الاستواء خاصة، وهذا يتدرج بنا الى النّظر في قيضة استحالة الرّؤية وهي قسم أساسي من أقسام المتشابه .

التوسع في تحليل مسألتين من المتشابه : استحالة الرؤية وخلق القرآن

استحالة الرؤيـــة

إن جاء أمر الاستواء في صيغة صرفية واحدة في السّياق القرآني كما رأينا ــ الفعل الماضي المسند إلى المعلوم ــ فإنّ قضية الرؤية تعدّدت فيها الكلمات والصّيغ في القرآن الكريم والحديث الشريف ولذلك تضاربت فيها الآراء بين الفرق الإسلامية أكثر من اضطرابها في شأن الاستواء إلّا أنّ الأمر بقي في مستوى الجدل النّظري ولم يتحوّل إلى الصّراع العملي والمحنة كما سيكون الأمر في قضية الكلام وخلق القرآن . فما هو موقف الإباضية من قضية الرّؤية ؟ وما هي النّظريّات العلمية المعتمدة ؟ وما هو الامتداد التّاريخي للقضية ؟ وما هي الأدلّة العقلية والنّقلية على نفي الرّؤية ؟ .

النّظريات العلمية المعتمدة :

تعريف الرؤية : يقول أحمد الشماخي : « حملتها (الرؤية) على ما حققه أرسطوطاليس وأبو نصر[1] من أنّها انطباع مثل صورة المدرك في العين ، أو على اتّصال الأشعّة ، ومن قال بغير ارتسام واتّصال الأشعة فهو عين نفي الرّؤية إذ لا يكون الانكشاف بالعين إلا مع اتّصال شعاعها وارتسام مثله في العين »[2] .

---

(1) الفارابي (260 ــ 339 / 874 ــ 950) يعرف بالمعلم الثاني ، من أكبر فلاسفة المسلمين عاش بين فاراب وبغداد ومصر والشّام . ر . الزركلي : الاعلام 7 / 242 .

(2) احمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 25 .

والرؤية كما يعرفها السّالمي هي : « اتّصال شعاع الباصرة بالمرئي ، وانطباع صورة المرئي في الحدقة ... ولا يطلقها العرب على العلم ونحوه إلّا تجوّزا لنكتة مع قرينة ، وقال تعالى ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ﴾(14 إبراهيم 4)[3]» .

فواضح إذن من خلال هذين النصين أنّ الإباضية اعتمدوا على النّظريات اليونانية القديمة التي تقول بأنّ الإبصار يتمثّل في انطلاق الشّعاع من العين ليتّصل بالمرئي ولينعكس على حدقة الرّائي .

بينما نعلم أنّ ابن الهيثم[4] ذهب إلى عكس هذه النّظرية ، وألحّ على أنّ القضيّة بالعكس أي أنّ الأشعّة تنطلق من المبصَر (اسم المفعول) لا من المبصِر (اسم الفاعل) .

ومعلوم أنّ هذه النظرية اليونانية تعزز موقف الإباضية في نفي الرؤية وعدم جوازها عقلا لأنّها تفرض المواجهة بين الرائي والمرئي والإحاطة به وهذا مستحيل في حق الله تبارك وتعالى .

ولا نريد أن نطيل في هذا البحث لأنّنا نعتبر أنّ إقامة أساس عقائدي على نظرية علمية تحتاج إلى احتراز كبير لأنّ الحقائق العلمية نسبيّة ومتطوّرة وما يعتبر قاعدة اليوم يصير خطأً في المستقبل .

لهذا اكتفينا بهذا التّلميح للقضية لأنّها وقعت الإشارة إليها ولنتأمّل الآن في التطوّر التّاريخي للقضيّة .

---

(3) عبد الله السالمي : المشارق : 186 واخترنا هذا التّعريف لأنّه أكثر وضوحا من تعريف أحمد الشّماخي .

(4) ابن الهيثم (الحسن) (411 / 1020) من علماء المسلمين اهتم خاصة بعلم المبصرات وتفنن فيه . ر . مصطفى نطيف : الحسن بن الهيثم بحوثه وكشوفه البصرية . القاهرة . 1942 .

الامتداد التاريخي للقضية :

لقد حوصل كلّ من النّامي[5] وكوبرلي[6] في أطروحتيهما التطوّر التّاريخي لموقف الإباضية من الرّؤية ، فبيّن كوبرلي خاصّة أنّ الإشارة إلى نفي الرؤية جاءت أوّل ما جاءت على لسان الإمام عبد الله بن إباض ، وألحّ النّامي على ما جاء من نصوص في هذا الشّأن في الجامع الصّحيح للربيع ابن حبيب بصفة خاصة، والمهمّ أن المدرسة الإباضية نافحت وما تزال تنافح بالإجماع[7] على استحالة رؤية الله تعالى في الدّنيا والآخرة، منطلقها في ذلك فهم كتاب الله تعالى وسنّة نبيه عليه السلام .

أمّا عن المرحلة التي تهمّنا بالخصوص فقد قاس كل من الشّماخي وأبي مهدي والسّدويكشي والمحشّي والتّلاتي على من سبقهم[8] .

وما يزال من بعدهم يتّبع نفس المنهج مثل عبد العزيز الثميني في «النّور» وامحمد اطفيش في تفاسيره للقرآن الكريم ، والسّالمي في «المشارق» .

فلا نجد استثناء عبر كل هذه العصور عدا ما نبه إليه كوبرلي باحتراز كبير ونحن نشاطره في هذا الاحتراز مع تبغورين في أصوله لأنّ الإشارة جاءت عابرة ولا تعتبر في نهاية الأمر استثناء .

---

(5) عمرو النامي : الاطروحة : 207 — 209 .

(6) كوبرلي : الاطروحة : 469 — 515 .

(7) وعلى سبيل المثال : ر . أبو زكرياء الجناوني : عقيدة نفوسة ملحقة بأطروحة كوبرلي : 55 — 56 . ر . تبغورين بن عيسى الملشوطي : كتاب أصول الدين : 65 — 68 . ر . أبو عمار عبد الكافي : الموجز : 414 — 421 . ر . أبو يعقوب الوارجلاني : الدليل والبرهان ط 1 : 63 — 68 . ر . اسماعيل الجيطالي : شرح النونية خ بالبارونية ورقة 64 وجه الى ورقة 70 وجه .

(8) انظر الاحالات على النّصوص اثناء التحليل .

والنّاظر في كل هذه النصوص يتبين بوضوح التّفاعل الكبير مع مدرسة الاعتزال التي تبنّت نفس الموقف مع العلم أنّه يصعب أن نقرّر من الأسبق وإن كان الإمام عبد الله بن إباض أشار إلى القضية من زمن مبكّر، لكن تبنّي النّظرية والمنافحة عنها تتداخل فيهما الآراء خاصّة إذا كان الاتجاه واحدا ، ومهما يكن من أمر فالنّصوص المتداولة بين النّاس[9] تلحّ على الاعتزال أكثر من الإلحاح على الإباضية وإنّما يذكر الإباضية ضمن الخوارج في هذا الشّأن، لكن هذا يعتبر تقصيرا من هذه النّصوص أو غفلة لأنّها كتبت بعد أن تجلّت مواقف الإباضية صريحة خاصّة في الجامع الصحيح للربيع ابن حبيب وقد قامت الدول الإباضية بعد في المشرق والمغرب .

كما يثبت التأمّل أنّ الاختلاف مع الأشاعرة[10] والماتريدية والمشبّهة وغيرهم ممّن يعتقد أنّ الله يرى في الدّنيا والآخرة أو في الآخرة فقط بكيف

---

(9) الأشعري ، الشهرستاني والبغدادي .

(10) يقول الغزالي : «العلم بأنّه تعالى مع كونه منزّها عن الصّورة والمقدار ، مقدّسا عن الجهات والأقطار ، مرئي بالأعين والأبصار في الدّار الاخرة دار القرار لقوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربّها ناظرة ﴾ ولا يرى في الدّنيا تصديقا لقوله عزّ وجلّ : ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾ ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام ﴿ لن تراني ﴾ .

وليت شعري كيف عرف المعتزلي من صفات ربّ الأرباب ما جهله موسى عليه السّلام ؟ وكيف سأل موسى عليه السلام الرّؤية مع كونها محالا ؟ ولعل الجهل بذوي البدع والأهواء من الجهلة الأغبياء أوْلى من الجهل بالأنبياء صلوات الله عليهم .

«وأمّا وجه إجراء آية الرّؤية على الظّاهر فهو أنّه غير مؤدّ إلى المحال فإنّ الرّؤية نوع كشف وعلم إلاّ أنّه أتمّ وأوضح من العلم فإذا جاز تعلّق العلم به وليس في جهة جاز تعلّق الرّؤية به وليس بجهة ، وكما يجوز أن يرى الله تعالى وليس في مقابلتهم جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة ، وكما جاز أن يعلم من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك» . الإحياء 1 / 187.ويقول الظّاهرية على لسان ابن حزم : «وأنّ الله تعالى يراه المسلمون يوم القيامة بقوة غير هذه القوة ...» المحلى 1 / 34 — 35 .

أو بلا كيف ، بلور القضية ، ورسّخ قدم الجدل فيها بالاعتماد على الاحتجاج العقلي والاحتجاج النّقلي مع استغلال ما ورد في النّصوص بقدر الإمكان في صالح هذا الاتّجاه أو عكسه مع العلم أنّ النّصوص واحدة ، وهنا تتجلّى قيمة التّأويل واعتماد مختلف أنواع المجازات وما إلى ذلك من وسائل اللغة .

فماذا عن الأدلّة العقلية ثم النقلية ؟ .

الأدلّة العقلية :

1) عدم توفّر شروط الرؤية يوجب استحالتها .

يتّفق الإباضية والمعتزلة[11] على تحديد تسعة شروط للرّؤية وهي :

1) سلامة الحاسّة .
2) كون الشيء جائز الرّؤية مع حضوره للحاسّة .
3) مقابلته للباصرة في جهة من الجهات أو كونه في حكم المقابلة كمافي المرئي بالمرآة .
4) عدم غاية الصّغر .
5) عدم غاية اللّطافة .
6) عدم غاية البعد .
7) عدم غاية القرب .
8) عدم الحجاب الحائل .
9) أن يكون مضيئا بذاته أو بغيره[12] .

---

(11) ر . القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب العدل والتوحيد . نشر المؤسسة العربية للتأليف بالقاهرة ج 4 / عدة صفحات : 36 . 39 . 40 . 50 . 109 ...

(12) ر . عبد الله السالمي : المشارق : 198 لم نجد في المرحلة المقرّرة مثل هذا التفصيل فاستعنّا بما جاء في المشارق لزيادة التوضيح .

وبما أنّ هذه الشّروط لا تعقل إلاّ في جسم أو عرض والله تعالى ليس كذلك فهي أقوى دليل على استحالة الرؤية في الدّنيا والآخرة .

ويردّ الإباضية على من يجيز الرّؤية في الآخرة اعتمادا على البلكفة[13] وعدم جواز قياس الغائب على الشّاهد بما يلي :

« قولك (صولة الغدامسي) : قياس الغائب على الشّاهد فاسد ..

أقول (أحمد الشماخي) : هذا صحيح على أصلنا الذي اعتمدنا عليه ولذا أبطلنا عليه رؤية العين ، ولو جازت لكان كالجواهر والأعراض ، واستحالت رؤيته لأنّه ليس محلاّ للحوادث »[14] .

كما يردّون فكرة أنّ اختلاف العقلاء في شأن الرّؤية دليل على الجواز بحجّة أنّ ادّعاء العقلاء تعدّد الآلهة في الجاهلية لا يمكن بحال أن يثبت مثل هذا الادّعاء .

2) ردّ حجّة أنّ الرّؤية تتعلّق بكلّ موجود

يقول المثبتون للرؤية ما يلي : « إنّ الله موجود وكلّ موجود يصحّ أن يرى ينتج أنّ الله يصحّ أن يرى».

ويجيب أحمد الشماخي كما يلي : « لو جاز ذلك (تعلّق الرّؤية بكل موجود) لجاز تعلّقها بالأصوات والطّعوم والرّوائح ، ولو جاز لجاز تعلق السّمع بالألوان وما ذكر ، والشمّ وبها ، والذّوق واللّمس ، ولو جاز في جميعها لم يكن في الاختصاص فائدة ولا حكمة فيلزم أن يكون فعله عبثا ، وأيضا لجاز ذلك في المعدوم كما جاز في الموجود ...

فان قلت العدم يمنع تعلّق الإدراكات الحسّية بالمعدوم .

---

(13) البلفكة : كلمة مركبة تفيد بلا كيف .

(14) أحمد الشماخي : الرّد على صولة الغدامسي : 24 .

قلت : معلوم متميّز ، وكل معلوم متميّز ثابت ، وكل ثابت يصح التعلق به ، وأيضا ممكن مع ثبوت القادر المختار ، وأيضا المعلومات المتجانسة فما جاز على أحد منها جاز على الآخر ، ولو جازت الرّؤية واللّمس والشّمّ وغيرها عليه تعالى من غير اتصال لجاز أن يكون جسما من غير تأليف كما قال كثير ، أو جسما مؤلّفا ، أو له وجه وكفّ وساق وقدم بغير صورة أو على صورة الإنسان بغير شكل ، أو طويل عريض بغير نهاية ، ويجوز أن يرى علمه لأنّه موجود، وترى قدرته وإرادته وحياته وسمعه وبصره وتلمس وتذاق وتشمّ وتسمع ، ويجوز إدراك البهائم للذّات وسائر ما ذكر بحواسّها الخمس لأنّ العلّة واحدة ويجوز أن تلمس وتشمّ وتذاق ، ونرى ونسمع جهلنا وعلمنا وقدرهما بل يجوز ذلك في الجماد كما أدرك الجبل ورأى ربّه ، ويجوز أن يجلس فوق العرش أو يتكئ بغير وضع ويوصف بالشمّ والذّوق واللّمس بغير آلة ولا يوصف بكونه شيئا ، وهذه أقوال قد قيل بها .

وبالجملة إن التزمت هذا فانف الأعراض لفظا فصفه بما شئت ، وإن أثبتّ ذلك معنى وحقيقة بل أثبتّ له الأعراض لفظا ومعنى أو انف تأثير الحواسّ وقل في معبودك ما بدا لك سبحان ربّنا وتعالى ، واعتقادنا ما دلّ عليه ﴿لن تراني﴾ و ﴿لا تدركه الأبصار﴾[15] » .

وإن ردّ الشّماخي هذا الدّليل العقلي بالاعتماد على مقارنة البصر ببقية الحواس ومقارنة الموجود بالمعدوم فإنّ من الأشاعرة أيضا من ردّ هذا الدليل ، وهذا الرّازي يقول : « إن استدلالهم هذا ضعيف لأنّه هناك علّة تصلح للرّؤية ، غير الوجود ، وهي المخلوقية في هذه الأشياء وهذه العلّة لا توجد في البارئ لأنّه خالق ليس مخلوقا .

---

(15) احمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 25 ــ 26 وهذا تحليل لما ورد موجزا عند أبي يعقوب الوارجلاني : الدليل والبرهان ط 1 : 63 ــ 64 .

وقال أيضا : إنّ المصحّح للرّؤية لا بدّ أن يكون مشتركا بين القديم والحادث .

والمشترك إمّا الحدوث أو الوجود فيبطل أن يكون المصحّح الحدوث فتعيّن أن يكون هو الوجود ، وإذا كان هو الوجود فوجب كونه تعالى يصحّ أن يكون مخلوقا لأنّ الوجود مشترك بينهما وإذا كان الوجود مشتركا بينهما فيصحّ على هذا أن يكون الله مخلوقا لأنّه موجود كما في الحوادث والعلّة والوجود .

وعلى هذا لا يصحّ أن يكون الوجود مصحّحا للرؤية حتى يؤدّي ذلك إلى ثبوت رؤية الباري»[16] .

وقال الغزالي أيضا : « إنّ كبرى الدّليل في قياسهم هذا كاذبة إشارة إلى أنّ كلّ موجود يصحّ أن يرى »[17] .

وبهذا نتبيّن أنّ هذه الحجّة مردودة عند الإباضية والمعتزلة وحتى عند بعض الأشاعرة مثل الرّازي والغزالي .

3) استحالة الرّؤية لاستحالة التحيّز والإحاطة :

ينقل أبو مهدي عن أبي نوح سعيد بن زنغيل في هذا الشّأن ما يلي : « قال الشيخ أبو نوح : يقال لمن زعم أنّ الله يرى يوم القيامة ، لا يخلو من أن يرى في جميع الأمكنة أو في مكان دون مكان فإن قال في جميع

---

(16) عزّة محمد عبد المنعم زايد : رؤية الله تعالى بين المثبتين والنافين . رسالة ماجستر في العقيدة والفلسفة الاسلامية . مكتبة الاستقامة . عُمان ط 1 د . ت : 54 . وقد أخذنا نصّ الرّازي من هذا المرجع .

(17) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد تقديم عادل العوّا ط 1 دار الأمانة لبنان 1388 / 1969 : 45 .

الأمكنة فقد أتى بالمحال الذي لا يعقل وجعل البصر يشاهد المشرق والمغرب في حالة واحدة ، وإن قال في مكان دون مكان فقد جعله محدودا محاطا به ، فإن قالوا بعضه فقد جزّؤوه وجعلوه لا شيء ، وإن سكتوا على الكلّ والبعض فقد باهتوا »[18] .

وقد صاغ خميس الرّستاقي نفس المعنى بعبارة أدقّ وفي ذلك يقول : « لا يجوز في حجّة العقل أن يرى الله تبارك وتعالى جهرة بالأبصار لأنّه لا يخلو النّاظر إليه من أن يكون يراه في مكان دون مكان أو يراه في كلّ مكان .

فإن كان يراه في مكان دون مكان ، فما فضل الخالق على المخلوق إذا كان المخلوق في مكان دون مكان والخالق كذلك ؟ وهذه صفة المحدود ، والله تعالى جلّ وعلا عن ذلك .

واذا كان يراه في كل مكان فالمخلوق إذن أعظم من الخالق إذ كان هو في مكان ينال بصره من كان في كل مكان .

وأيضا فلا يخلو من أن يكون يراه حتى لا يخفى عليه منه شيء أو يخفى عليه منه شيء .

فإن كان لا يخفى عليه منه شيء إلّا ويراه فقد أحاط به ، والمحاط به صغير ، والمحيط به أكبر منه ، وإن كان يخفى عليه منه شيء فالذي خفي عليه غير الذي لم يخف ، وهذه صفة المحدود والمتغاير الذي بعضه غير بعض ، تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا »[19] .

---

(18) أبو مهدي عيسى بن إسماعيل : الرّد على البهلولي : 102 وراجع أيضا 165 .
(19) خميس بن سعيد الرّستاقي : المنهج 1 / 411 وقد أوردنا النص لزيادة التّوضيح .

4) **عدم جواز مقارنة العلم بالرؤية .**

يقول الغزالي : « إنّ الرؤية نوع كشف وعلم إلاّ أنّه أتمّ وأوضح من العلم ، فإذا جاز تعلّق العلم به وليس في جهة جاز تعلّق الرّؤية به وليس بجهة»[20].

وإن رأى الشّماخي[21] أنّ الخلاف في اللفظ ، فيعتبر السّالمي أنّ الخلاف حقيقي حيث يقول : « فإن قيل : إنّ بعض الأصحاب قد فسّر الرّؤية في الحديث بالعلم[22] وقد قنع البدر الشماخي من الفخر الرّازي والغزالي بما قالاه حيث قال والخلاف حينئذ لفظي .

قلنا : أراد ذلك البعض بالعلم بالله زيادة العلم بصفاته حيث انكشف لهم من أمور الآخرة ما يعدهم بها وكما قيل ليس الخبر كالمعاينة ، وعلى هذا المعنى حمل البدر كلام الفخر والغزالي حسن ظن بهما ، ولكنّ إشارتهما دالة على إرادة العلم بحقيقة ذاته لا بصفاته فقط»[23] .

وممّا يوكّد كلام السّالمي صريح عبارة الغزالي : « مرئي بالأعين والأبصار في الدّار الآخرة »[24] .

ونحن نذكر أنّ ما قاله الفخر الرازي والغزالي غير مقنع لأنّ حقيقة ذاته تعالى لا تعلم وإنّما تعلم صفاته فقط وذلك أنّه لا بد للشّيء المعلوم من أن يتصوّر في ذهن العالم به وحقيقة ذاته لا تتصوّر[25] .

وبهذا نتبيّن الفرق بين العلم والرّؤية .

---

(20) الغزالي : الاحياء 1 / 187 .

(21) ر . أحمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 18 .

(22) انظر ما يلي : 336

(23) عبد الله السالمي : المشارق : 186 .

(24) الغزالي : الاحياء 1 / 187 .

(25) ر . عزة محمد عبد المنعم زايد : رؤية الله تعالى بين المثبتين : 55 .

5) رفض تقوية حاسة البصر :

يقول الأشعري في الإبانة : «لا بدّ من تقوية بصر الإنسان كي يرى الله وإن كانت العين لا تقوى على رؤية الشّمس فمن باب أولى اذا كان مع رؤية الخالق »[26] .

«وهذا مردود من جهتين :

1) فإمّا أنّ تقوية الأبصار يحولها عن اختصاصها في تمييز الألوان والأشخاص فتصير قادرة على رؤية الروائح والأصوات ... لكن هذا ليس من الرؤية .

2) وإمّا أنّه لا يحوّلها ولكن يقوّي قدرتها ، وهذا لا يخرجها عن طبيعتها مثل بعض الحيوانات كالأسد يرى في الظّلام ما لا يراه غيره»[27] .

6) رفض الحاسّة السّادسة :

يذكر الأشعري أن «ضرار» و«حفص الفرد»[28] يقولان بإمكانية الرؤية بالحاسّة السادسة يوم القيامة[29] الا أن خلفهما من المعتزلة رفضوا ذلك .

---

(26) أبو الحسن الأشعري : الإبانة ط المنيرية القاهرة 1348 : 16 .

(27) أبو عمار عبد الكافي : الموجز 1 / 418 ـــ 419 .

(28) حفص الفرد (3 / 9) متكلم اخباره نادرة . مصري . تتلمذ على العلاف بالبصرة تنسبه كتب الملل الى المعتزلة كما تنسبه الى المجبرة . اشتهر بالقول بالحاسة السادسة في رؤية الباري في الآخرة .cf EI2 III 66.
ضرار بن عمرو (3 / 9) : يرد اسمه عادة مع حفص الفرد . لم تترجم له كتب الملل .

(29) ر. الأشعري : المقالات . مكتبة النهضة المصرية 1954/1373 289/1

كما أنّ ابن حزم[30] يقول بها أيضا .

إلّا أنّ الإباضية يرفضونها رفضا قطعيا ، وذلك لأنّ تحويل وظيفة البصر يؤدي قطعا إلى إبطال الرّؤية .

فلا بدّ من منع الرّؤية في الدّنيا والآخرة وبأيّ حاسّة أخرى لا بالعين ولا بالقلب إذ إن تصوّره القلب يجب أن يتميّز[31] .

وينقل أبو مهدي عن أبي القاسم البرادي ما يلي : « قال الشّيخ أبو القاسم : ويقال لهم أخبرونا عن هذه الرّؤية أهي بحاسة البصر أم بحاسة أخرى غيرها ...[32] وإن قالوا بحاسّة أخرى غير حاسّة البصر قلنا : لا تخلو هذه الحاسّة في معنى البصر أن تكون مدركة للألوان أو تكون على خلاف ذلك ، فإن كانت في معنى البصر ففي المسألة الأولى[33] وإن قالوا مخالفة لحاسّة البصر مضادّة لها ، قلنا أردتّم إثبات الرّؤية بإبطالها ، واحتججتم للرؤية بحجّة توجب زوالها ، وقولكم هذا شبيه بقول من قال شممت رائحة المسك بأذني ...»[34] .

7) البلكفــة :

اعتبر الأشاعرة أنّ الرّؤية ممكنة في الآخرة لكن أثبتوا أنّها بلا كيف لتنزيه المولى عن التّشبيه .

إلّا أنّ المعتزلة والإباضية يرفضون هذا الموقف بشدّة ، ويعتبرونه فرارا من الاحتجاج ، وبيتا الزّمخشري مشهوران في هذا الصّدد : (كامل)

---

(30) ر. ابن حزم : الفصل 4/3 . المحلى م1 ج1 ص 34 — 35

(31) ر. امحمد اطفيّش : تيسير التفسير ط1 372/2 .

(32) حذفنا تحليله لمنع الرؤية بالبصر من أجل استحالة التحيّز في مكان .

(33) اي استحالة البصر بالعين .

(34) أبو مهدي عيسى بن إسماعيل : الرّد على البهلولي : 163 — 164 .

لجماعةٍ سَمَّوا هَوَاهُمُ سُنَّــة وجماعةٍ هُمُ لعمري مُؤْفِكَــة
قَدْ شَبَّهوهُ بخلقِه وتخوَّفـوا شُنَعَ الورى فتستّروا بالبلكفَة[35]

ويقول السّالمي في هذا الصدد : « تستّروا عن هذا التّشبيه فقالوا نراه في الآخرة بلا كيف أي بلا هيئة ولا حالة نكيّفها ، وهذا فرار من صريح التّشبيه مع الوقوع فيه معنى ، ثم يورد بيتي الزّمخشري ويختم بقوله : « وزيادة بلا كيف لم يقم عليها دليل من كتاب ولا سنّة »[36].

من خلال هذا التحليل للحجج العقلية يثبت لدينا أنّ المصادر الإباضية لم تطل الوقوف عندها ، واكتفت بتحديد ما حدّده المعتزلة من عدم توفّر شروط الرّؤية إلّا أنّها اضطرّت لذلك في مواقف دفاعية لدحض ما ذكرته الفرق الأخرى من الحجج العقلية .

والصّراع كان عنيفا مع الأشاعرة إلّا أنّ حدّته تخفّ عندما نعلم أنّ من الأشاعرة أنفسهم من قال بوهن هذه الحجج العقلية ، وقد أوردنا من قبل موقف الرّازي والغزالي من الاحتجاج على الرؤية بأن كلّ موجود يرى ، وأحسن ما يدلّ على العزوف عن الاحتجاج العقلي في هذا المبحث ما ختم به شارح كاتب المواقف تحليله للحجج العقلية « ... وفي هذا التّرويج تكلّفات أخر يطلعك عليها أدنى تأمّل ، فإذن الأوْلى ما قد قيل من أن التّعويل في هذه المسألة على الدّليل العقلي متعذّر فلنذهب إلى ما اختاره الشّيخ أبو نصر الماتريدي من التّمسك بالظّواهر النقلية»[37] .

ويقول البسّدويكشي في حاشيته على كتاب الدّيانات في بداية تحليله لهذه القضية ما يلي : « فاستدلّ أصحابنا ومن وافقهم على عدم جواز الرؤية بالعقل

---

(35) الزمخشري : الكشاف 2 / 116 .
(36) عبد الله السالمي : المشارق : 206 .
(37) الشريف الجرجاني : شرح المواقف ط مع النص : 373 .

والنّقل ، وكذلك الأشاعرة استدلوا بالعقل والنقل ، وقد ضعف دليل العقل من الجانبين ولم يبق إلّا دليل النقل »[38] .

وإن بيّنّا هذا فقد بقي أن نلحّ على تفاعل هذه المصادر مع نصوص المعتزلة ، لكن المعتزلة يذهبون إلى مدى أبعد يتماشى مع مبدئهم في ترجيح العقل وأن حجّة الله على النّاس هي العقل ، ولعل هذا ما جعل الإباضية لا يقفون عند موقف الأشاعرة القائل بتجاوز الرّؤية المعهودة وبتحويل حال الإنسان ورفع المانع الأمر الذي يردّه المعتزلة بتبيين أنّ تجاوز العقول يفتح أبواب الجهالات[39] .

ومهما يكن من أمر فالإباضية يلحّون على تنزيه الله تعالى ، ويصرّون على أنه لا تدركه الأبصار لا في الدّنيا ولا في الآخرة ، ولهم مواقف من الحجج النّقلية فما هي ؟

الأدلّة النّقلية :

إنّ كلاّ من نفاة الرّؤية ومثبتيها يعتمدون على نفس النّصوص من القرآن والسّنة لتدعيم مواقفهم ، ومرجع هذا إلى اختلاف منطلقات كلّ من الطّرفين ، وإلى احتمال هذه النّصوص تآويل مختلفة إذ هي من المتشابهات ،

---

(38) عبد الله السّدويكشي : حاشية على كتاب الدّيانات : 2 .

(39) ويقول السالمي في ذلك : «قالوا : اشتراط المقابلة للرؤية عادي، والآخرة محلّ خرق العادات .

قلنا : لا نسلم أنّه عادي بل عقلي ضروري لأنّ الرؤية التي تعرفها العرب لا تصحّ عقلا إلّا لمقابل ، ومن ادّعى انّها رؤية أخرى فعليه الدّليل ، ولو سلّمنا أنّ اشتراط المقابلة عادي كان لنا أن نقول ما الدّليل على هذا العادي ممّا يخرق يوم القيامة ؟

فان قيل : إنّ الدّليل على ذلك قوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ فعلمنا أنّ رؤيته مخالفة لرؤية المخلوقين لما يلزم في المقابلة من التّشبيه المستحيل في حقه تعالى .

قلنا : هذا دليل نفي الرؤية أصلا لا دليل على أنّ رؤيته مخالفة لرؤية المخلوقين فقط ، فإنّه متى كان مرئيّا لزم أن يكون مثله شيء وهو سائر المرئيات ... المشارق : 201 .

ويتجلّى التّفاوت الكبير خاصّة في استعمال نصوص الحديث بين تقوية المتن والجرح في السّند أو العكس .

فما هو موقف المصادر الإباضية من هذه النّصوص ؟ وننبه إلى أنّ الفصل بين القرآن والسنّة هنا منهجي فحسب إذ جاءت السنة مبيّنة للقرآن الكريم .

القرآن الكريم

﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللّطيف الخبير﴾ (6 الأنعام 103)

أ ـ الإدراك : جاء في اللسان «الدّرك اللّحاق ، وقد أدركه ورجل مدرك كثير الإدراك . وجاء فيه أيضا : الإدراك اللّحوق ، يقال مشيت حتى أدركته ، وعشت حتى أدركت زمانه ، وأدركته ببصري أي رأيته»[40].

ويعلّق أحمد الخليلي على هذا بما يلي :

1) إن العرب تقول أدركت زمانه مع عدم الإحاطة بزمانه كما نصّ عليه

---

(40) ابن منظور : لسان العرب . ولا بأس من تفسير كلمة البصر : جاء في لسان العرب : أبصر فلان : نظر ببصره فرأى ، وأبصر الشيء رآه والبصر العين ، قوة الأبصار ، قوة الإدراك .
وجاء عند امحمد اطفيّش : والبصر الأسود الذي وسط أسود العين ، وبه يكون الإبصار ، أو القوة المودعة في ذلك الأسود أو في العصبتين المؤدّيتين إليه . وقد يطلق على العين لانّها محلّ ذلك . تيسير التّفسير ط 1 2 / 373 .
وجاء عند محمد عبده : «وأبصرت الشيء رأيته ، وقيل البصر حاسّة الرؤية . ابن سيدة : البصر حسن العين ، والجمع أبصار ذكره في اللسان وقال الرّاغب يقال للجارحة النّاظرة نحو قوله تعالى ﴿ كلمح البصر ﴾ (النحل 77) وقوله : ﴿واذا زاغت الأبصار ﴾ (الاحزاب 10) ، وللقوة التي فيها . تفسير المنار ط دار المنار القاهرة ط الثالثة 1371 / 1952 : 7 / 651 .

صاحب اللسان ، ولربّما قال أحدهم أدركت حياة فلان وهو لم يولد إلّا في الزّمن الأخير من حياته .

2) إنّ العرب تسمّي المطر المتوالي المتدارك مع العلم أنّه ليس المقصود منه أنّ كل ديمة منه تحيط بغيرها وإنّما المقصود تلاحق الدّيم .

3) عدم مخالفة أحد في صواب قول من قال أدركه السّهم ، ومن المعلوم أنّه ليس المراد منه إحاطة السّهم به ولو قال قائل : أحاط به السّهم لعدّ من هذيان الكلام .

4) مجيء الألفاظ المشتقّة من الإدراك دالّة على غير معنى الإحاطة كما في قوله تعالى : ﴿حتّى إذا ادّاركوا فيها﴾ (7 الأعراف 38) إذ ليس من المعقول أن يكون المراد من الآية إحاطة كلّ فوج من أهل النّار بالآخر مع أنّ التفّاعل يقتضي التّشارك من الجانبين أو الجوانب ، وإنّما المراد من الآية تلاحق الأفواج في النّار والعياذ بالله»[41] .

ويقول السّدويكشي : «والإدراك المضاف إلى الأبصار في هذه الآية إنّما هو الرؤية ، فمعنى قولك أدركته ببصري معنى رأيته لا فرق إلّا في اللفظ [أو هما أمران متلازمان لا يصحّ نفي أحدهما مع إثبات الآخر فلا يجوز القول رأيته وما أدركته ببصري ولا عكس ذلك ، فهذه الآية الكريمة نفت أن تراه الأبصار وذلك يتناول جميع الأبصار بواسطة اللام الجنسيّة في مقام المبالغة وفي جميع الأوقات] لأنّ قولك فلا تدركه الأبصار يفيد عموم الأوقات فلا بد أن يفيد عموم الأعصار والأزمان فلا يراه شيء من الأبصار لا في الدّنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا» [42] .

---

(41) عبد الله السالمي : المشارق تعليق 1 : 202 ــ 203 والكلام لمحقق النص وهو أحمد الخليلي مفتي عمان حاليًا واستشهدنا به لاستيعابه جميع الوجوه التي يعتمدها الإباضية في فهم كلمة الإدراك .

(42) عبد الله السوّيكشي : حاشية على كتاب الديانات : 2 وقد أتممنا ما جاء في النّص =

فالإباضية والمعتزلة حينئذ يرفضون معنى الإحاطة التي ينبي عليها مثبتو الرؤية جوازها إذ الآية عندهم تفيد أنّ نفي الإحاطة يثبت جواز الرّؤية .

ويقول السّالمي في هذا الصدد : «لا نسلّم أنّ الإدراك هو الرّؤية المقيّدة بالإحاطة لأنّه حقيقة في الوصول إلى الشيء وتقييده بالإحاطة مجاز لا يصحّ إلّا بقرينة بل القرائن دالّة على نفي مطلق الإدراك» . (43)

ب) الآية تفيد المدحة

إنّه تعالى تمدّح بكونه لا يرى فإنّه ذكره في أثناء المدائح لأنّ ما ذكر في السّورة الكريمة قبل هذه الآية (44) هي مدائح... وما كان من صفاته عدمه مدحا كان وجوده نقصا فيجب تنزيه الباريء عنه وهو على غرار نفي السّنة والنّوم (45) .

ويقول أبو مهدي في أنّ الآية تعني المدحة ما يلي : «وممّا نسألهم عنه أن نقول لهم : أخبرونا عن قوله تعالى : ﴿لا تدركه الأبصار﴾ هذه مدحة امتدح بها أم لا فإن قالوا : لا فقد جاحدوا... وإن قالوا مدحة امتدح بها، قلنا لهم هذه المدحة ثابتة له في الدّنيا والآخرة أم في الدّنيا خاصّة ، فإن قالوا في الدّنيا خاصّة فقد جعلوا مدائح الله عزّ وجل تزول عنه يوم القيامة

= من نقص اعتمادا على عزة عبد المنعم زايد : رؤية الله تعالى بين المثبتين والنافين : 62 وقد وضعنا الجزء الناقص بين معقّفين والنّص مأخوذ من الإيجي : المواقف مع الشرح : 377 من باب الشّبه .

(43) عبد الله السالمي : المشارق ص 202 ـ 203 .

(44) قال تعالى في سورة الأنعام 101 ـ : ﴿بديع السّماوات والأرض أنّى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم (101) ذلك الله ربّكم لا إله إلّا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل (102) لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللّطيف الخبير﴾ (103) .

(45) ر . عبد الله السدويكشي : حاشية على كتاب الديانات : 2 .

فنقول : يلزمكم أن يكون قوله ﴿وهو يدرك الأبصار﴾ في الدّنيا خاصّة لأنّ الآية جاءت مجيئا عامّا ، وتكون على قولكم جميع مدائح الله يجوز زوالها في الآخرة مثل قوله تعالى : ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ (2 البقرة 255) وقوله ﴿ليس كمثله شيء﴾ (42 الشورى 11) وكذلك سائر المدائح لأنّ هذه مدحة وتلك مدحة ، وإن قالوا الزّوال في هذه خاصّة فلا حجة لهم ، وإن قالوا مدائح الله ثابتة في الدّنيا والآخرة فهو ما نقول وبطل ما صاروا إليه[46]» .

ويقول السّالمي في الرد على من نفى مفهوم المدحة بما يلي : «لا يقال إنّ نفي الرّؤية ليس من مدائحه تعالى لأنّه قد اتّصف به من خلقه أشياء كالأعراض والارواح ونحوها وما اتّصف به غيره لا يكون مدحا له . لأنّا نقول وكذلك أيضا بعض المخلوقات لا يتّصف بالنوم ولا بالسّنة كالحائط والشّجرة ونحو ذلك فلا يكون نفيهما عنه مدحا» [47] .

ويرد التّعاريتي على من قال : «إنّ عدم رؤيته في الدّنيا مع كونه أقرب إليهم من حبل الوريد كاف في التّمدّح ، فلا ينافي رؤيته في الآخرة .

بقوله : مقتضى كونه تمدّحا أن يكون على سبيل الدّوام والاستمرار قياسا على سائر تمدّحاته تعالى» [48] .

وجاء في المسلك المحمود أيضا ما يلي : «إنّ امتناع الرؤية لم يكن فيه تمدّح اذ لا مدح للمعدوم بأنه لا يرى حيث لم يكن له ذلك .

الرد : إنّ عدم مدح المعدوم لاشتماله على النقص الذي هو العدم ، كما أنّ الأصوات والروائح لا تمدح مع عدم إمكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النّقص ، وامتناع الشيء لا يمنع التمدّح بنفي الشريك والسّنة والنّوم ونفي

---

(46) أبو مهدي عيسى بن إسماعيل : الرّد على البهلولي 164 — 165 .
(47) عبد الله السالمي : المشارق : 204 .
(48) سعيد ابن تعاريت : المسلك المحمود : 219 .

الصّاحبة والولد مع امتناعها ، فبان أنّ امتناع الرؤية يدلّ على أنّه ليس من جنس العالمين بل هو حقيقة أخرى مخالفة لها غاية المخالفة ، ولمّا كان تعالى منفردا بهذه الصّفات مع اشتراك جميع الممكنات في صحة الرّؤية صار هذا دليلا على أنّه ليس ممكنا من الممكنات بل واجب وجوده تعالى» [49].

فيبقى نفي الرّؤية مدحة في نظر الإباضية في الدّنيا والآخرة .

ج) الآية تفيد عموم السّلب

«يقول مثبتو الرؤية : إنّ لفظ الأبصار صيغة جمع دخل عليها الألف والّلام فهي تفيد الاستغراق فقوله : ﴿لا تدركه الأبصار﴾ يفيد أنّه لا تراه جميع الأبصار وهذا يفيد سلب العموم ولا يفيد عموم السلب..» [50] .

فيكون المعنى لا تدركه الأبصار بل بعضها وهي أبصار المؤمنين وقد جاء عند أحمد الشماخي ما يلي :

«قولك : فالمعنى سلب العموم ، لا عموم السّلب ، أي لا تدركه جميع الأبصار ونحن قائلون بموجبه .

أقول : لا نسلّم أنّها لسلب العموم ، إذ لا مدح في سلب بعض الأبصار، لأنّه شاركه فيه من حيث لا ترونهم ، ولأنه يلزم عليه أن تدركه بعض الأبصار وهي التي لا تدركه لأنّ الألف واللام في لا تدركه الأبصار» للعهد .

«قولك : لا دلالة فيه على عموم الأوقات .

أقول : له أدلّة : 1 ــ التمدّح لأنّ المقام له ، ولا مدح في بعض الأوقات .

2 ــ عدم القيد فتسلّط النفي على أصل الفعل .

---

(49) نفس المصدر : 218 ــ 219 .

(50) عزة محمد عبد المنعم زايد : رؤية الله تعالى : 63 .

3 — يلزم ذلك في وهو يدرك الأبصار ، وفي قوله ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ «البقرة 255»[51] .

ويقول المحشي مبينا أنّ الآية لا تقيد بوقت دون وقت : «ويقال لهم : أخبرونا لأية علّة صار معبودكم يرى في دار المعاد ولا يرى في الدّنيا ألِلذّات أم للخبر ؟ فان قلتم للذّات فالذّات لا تتغير ، وان قلتم للخبر فما الخبر ؟ .

فإن قلتم ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربّها ناظرة﴾ (75 القيامة 23) قلنا هذا الخبر للرؤية عندكم في المعاد فأين الخبر الذي لا يرى في الدّنيا ؟ فلستم تجدونه إلّا أن تقولوا قوله ﴿لا تدركه الأبصار﴾ (6 الأنعام 103) فإن قالوا : ذلك قيل لهم : هذا الخبر خبر عن الذّات ، أو خبر عن وقت دون وقت .

فإن قالوا : خبر عن الذّات قلنا : قد قلتم إنّ الذّات لا تتغيّر من صفة القديم إلى صفة المحدث .

فان قلتم عن وقت دون وقت فيلزمكم أن تقولوا بمثل ذلك في جميع ما أخبر الله به عن نفسه في القرآن من قوله : ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ ﴿ولا يؤوده حفظهما﴾ (2 البقرة 255) ﴿ لا يعزب عنه مثقال ذرة﴾ (34 سبأ 3) فتكون هذه الأخبار من كتاب الله تعالى وما شاكلها في صفة الله تعالى إنما هي لوقت دون وقت»[52] .

وإن صاغ المحشي هذه الحقيقة بطريقة جدلية فإنّ السّالمي قد صاغها بمنهج رصين حيث يقول : «قلنا : لا نسلّم أنّها لسلب العموم لأنها وردَت

---

(51) أحمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 25 . وينقل سعيد ابن تعاريت ردا لأحد الأشاعرة يتناسق والفكر الإباضي وهو «فان قيل : فما المرضي من أداة النفي في الآية ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ لعموم السلب أو لسلب العموم .
قلنا : المرضي أنها لعموم السّلب لأنّه أبلغ في إثبات حجاب القدرة والعظمة وأفعل في مقابلة إثبات إدراكه تعالى ... » المسلك المحمود : 218 .

(52) المحشي : حاشية التّرتيب 7 / 278 — 279 .

مدحا له تعالى ، وإدراك الابصار له تعالى مزيل لهذا التّمدّح ، ولا يصحّ أن تزول عنه صفاته التي تمدّح بها تعالى إذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون في الآخرة متّصفا بالسّنة والنّوم والصّاحبة والولد والشّريك والشّبيه لأنّ هذا كلّه ممّا تمدّح به تعالى بنفيه عنه ، ولو جاز عليه ذلك لكان حينئذ ذليلا عاجزا مقهورا مغلوبا جاهلا بخيلا فيستحقّ على ذلك الشّتم ـــ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

حاصل الجواب أنّ قاعدة سلب العموم إنّما هي ثابتة في ما إذا لم يدلّ دليل على أنّ المراد خلافها أمّا إذا دلّ دليل على ذلك عدل عنها إلى ما يقتضيه الدليل ، ودليل العدول هنا قصد التّمدّح بنفي الرّؤية فإنّ حمل على تلك القاعدة فات هذا المقصود»[53] .

ويقول امحمد اطفيش : «الألف واللّام للاستغراق باقية على العموم الشّمولي بعد النّفي فشملت أبصار المؤمنين وأبصار الكفار كما هو الوارد في القرآن بلا تكلّف تأويل في قوله ﴿والله لا يحبّ كل مختال فخور﴾[54].

أمّا السّدويكشي فقد غلب عليه الأخذ عن الإيجي وقد انتبه الى ذلك يوسف المصعبي فبيّن أن السّدويكشي أورد اعتراضات الإيجي والشريف الجرجاني على أساس أن يردّ عليها[55] لكنّنا لم نجد هذا الرّد ولعلّ عذره يتمثل في أنّه لم ينته من شرح كتاب الدّيانات ، ومعلوم أنّ يوسف المصعبي واصل الشرح لكنّه لم يتدارك النّقص الذي أشار اليه .

---

(53) عبد الله السالمي : المشارق : 204 .
(54) لقمان 18 . ر . امحمد اطفيش : تيسير التفسير ط 1 2 / 372 .
(55) ر . عبد الله السدويكشي : حاشية على كتاب الديانات : 2 ـــ 3 . ر . يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين : 104 ـــ 105 .

والمهمّ حينئذ أنّ الإباضية يعتبرون أنّ هذه الآية تدلّ على نفي الرؤية عن الله تعالى على الإطلاق .

د) تركيب الجملة

إنّ اختلاف الجملتين ، إذ كانت الأولى فعليّة والثّانية اسميّة ، يثبت اختلافا جوهريًا في المعنى ، فالفعلية للتجدّد والاستمرار التّجدّدي والاسمية للدّوام[56] .

إن الوقوف عند مختلف وجوه الاحتجاج يبيّن أنّ كلاّ من النفاة والمثبتين حرصوا على تدعيم موقفهم اعتمادا على الاستعمالات اللّغوية إلّا أنّ جانب التّأويل غلب عند الأشاعرة أكثر منه عند الإباضية ولم يضطرّ إليه الإباضية إلّا في مواقف الدّفاع ، وتبقى الآية عندهم صريحة في نفي الرّؤية المعهودة عن الله تعالى على الإطلاق وهذا في رأينا أقرب إلى العقل .

والملاحظ أن علماء هذه المرحلة لم يتوسّعوا في تحليل هذه الآية كما هو مطلوب رغم أنّهم أشاروا إليها ضمن الاحتجاج كما رأينا[57] .

هذا عن هذه الآية فماذا عن قوله تعالى :

— ﴿**وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة**﴾ (75 القيامة 23)[58] ؟

---

(56) ر . امحمد اطفيش : تيسير التّفسير ط 1 ، 2 / 372 .

(57) ر . المحشي : حاشية الترتيب 7 / 245 اكتفى بتوضيح المعنى العام مع ذكر : «وليس يرى ربّنا تبارك وتعالى أحد من خلقه» . ر . يوسف المصعبي : حاشية على كتاب الجلالين . خ بالبارونية في مجلّدين ر . المجلد الأوّل ورقة 220 قفا و 221 وجه . لم يتوسع في الشرح وأحال على حاشيته على كتاب أصول الدين لتبغورين إلّا أنّه لم يفصل القول هناك أيضا . ر . عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 19 وجه . اكتفى بالاستشهاد بالآية .

(58) ويتفق المعتزلة والإباضية في فهم هذه الآية : **مسألة** : وربّما في قوله تعالى : ﴿وجوه =

جاء في الدّليل والبرهان : «إنّ النّظر في لغة العرب يتصرّف على أربعة أوجه لا خامس لها :

1 ــ أن يكون النّظر بمعنى التعطّف والرحمة ، قال الله تعالى : ﴿ولا ينظر إليهم يوم القيامة﴾ (3 آل عمران 77) ولم يرد أنّه لا يراهم لأنّ رؤيته تعالى محيطة بهم وبغيرهم وإنّما هو نظر تعطّف ورحمة .

2 ــ أن يكون النّظر بمعنى الاعتبار ، كما قال تعالى : ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾ (88 الغاشية 17) .

3 ــ بمعنى الانتظار كما قال الله عز وجل : ﴿ما ينظرون إلّا صيحة واحدة﴾ (36 يسٓ 49) أي ينتظرون . وقوله : ﴿انظرونا نقتبس من نوركم﴾ (57 الحديد 13)

4 ــ هو النّظر المعروف بالعين[59] .

وجاء في الجامع الصّحيح : **باب في النّظر في اللّغة** : «... إنّ النظر هو

= يومئذ ناضرة إلى ربّها ناظرة ﴾ إنّه أقوى دليل على أنّ الله تعالى يرى في الآخرة ؟ وجوابنا أنّ من تعلّق بذلك وإن كان ممّن يقول بأنّ الله تعالى جسم فإنّا لا ننازعه في أنّه يرى بل في أنّه يصافح ويعانق ويلمس تعالى الله عن ذلك ، وإنّما نكلّمه في أنّه ليس بجسم ، وإن كان ممّن ينفي الشّبيه على الله فلا بدّ من أن يعترف بأنّ النّظر الى الله تعالى لا يصحّ لأنّ النّظر هو تقليب العين الصّحيحة نحو الشّيء طلبا لرؤيته وذلك لا يصحّ إلّا في الأجسام فيجب أن يتأوّل على ما يصحّ النّظر إليه وهو الثّواب كقوله تعالى : ﴿ واسأل القرية ﴾ (يوسف 82) فإنّا تأوّلناه على أهل القرية لصحّة المسألة منهم ، وبيان ذلك أنّ الله ذكر ذلك ترغيبا في الثّواب كما ذكر قوله ﴿ ووجوه يومئذ باسرة تظنّ أن يفعل بها فاقرة ﴾ (القيامة 24) زجرا عن العقاب فيجب حمله على ما ذكرناه ... ر . القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن . دار النهضة الحديثة بيروت د . ت ص 442 .

(59) أبو يعقوب الوارجلاني :الدّليل والبرهان ط 1 : 67 .

الانتظار لقول الله عزّ وجل ﴿ما ينظرون إلّا صيحة واحدة تأخذهم وهم يخصّمون﴾ (36 يس 49) يعني ما ينتظرون وليس بمعنى النّظر بالأبصار وقال : ﴿وما ينظر هؤلاء إلّا صيحة واحدة ما لها من فواق﴾ (38 ص 15) وقال : ﴿هل ينظرون إلّا أن تأتيهم الملائكة﴾ (16 النحل 33) ونحوه في القرآن .

ومصداق ذلك في اللغة قول القائل : إنّما أنظر إلى الله ثم إليك يعني أنّه ينتظر ما يأتيه من قبله»[60] .

ويذكر الأشاعرة[61] أنّ الآية صريحة في وقوع الرّؤية للمؤمنين في الآخرة إذ يعتبرون أنّ نظر بمعنى رأى وذلك أكبر نعيم في الجنّة . فيردّ الإباضية هذا الموقف من خمسة وجوه :

1 ــ اللغــة :

إنّ النّظر في اللغة غير الرؤية ولذا يقال : نظرت الهلال فلم أره . ولا يصحّ أن يقال رأيته فلم أره. وإطلاقه على الرؤية مجاز لا يصحّ إلّا بقرينة، والعدول عن الحقيقة إلى المجاز خلاف الظّاهر .

والوجه لا يكفي أن يكون قرينة لأنّه يطلق على الذّات ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام﴾ (55 الرّحمان 27) .

فإذا كان النّظر بمعنى الانتظار فلا يعدّى بإلى.

الجواب : لا نسلم ذلك فقد قال تعالى : ﴿فنظرة إلى ميسرة﴾ (البقرة 28).

---

(60) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 29 عدد 859 . ر . المحشّي : حاشية الترتيب 7 / 253 ــ 263 . ر . يوسف المصعبي ، حاشية على أصول تبغورين : 102 .

(61) أبو الحسن الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة . تحقيق عبد القادر الأرناؤوط مكتبة دار البيان ط 1 دمشق بيروت 1401 ــ 1981 : 31 ــ 37 .

وقال الشاعر : (كامل)

وإذا نظرتُ إليك من ملك   والبحر دونك زدتّني نعما

وقال الشاعر : (كامل)

كل الخلائق ينظرون سجالَه   نَظَرَ الحجيج إلى طلوع هلال

وقد جاء في كلام العرب مقرونا بالوجه وأفاد الانتظار :

قال حسّان[62] : (طويل)

وُجوهٌ يوم بدر ناظراتٌ   إلى الرحمن يأتي بالفلاح

وقال الشاعر : (طويل)

وجوهٌ بها ليل الحجاز على الهوى   إلى ملك ركن المعَارف ناظرة

أي منتظرة لمعروفه .[63]

2 ـ **سياق الآيـة** : إنّ المقابلة الواردة في بقية الآية ﴿وجوه يومئذ باسرة تظنّ أن يفعل بها فاقرة﴾ (75 القيامة 24 ـ 25) لو فهم النّظر بمعنى الرّؤية لارتفعت المناسبة بين الجملتين ولتداعى بناؤها ، ويقول الشّماخي في هذا الصّدد ما يلي : «ويدلّ عليه ذكر ينظر في مقابلة تظنّ أي تتوقّع أن يفعل بها فعل فضيع شديد يقصم فقار الظّهر كما ترتجي الوجوه النّاظرة إلى ربّها أن يفعل بها كلّ خير .

وأيضا فاعل تظنّ الوجوه ومعلوم أنّ الوجوه لا تظنّ وإنّما تظنّ القلوب

---

(62) حسان بن ثابت (54 / 674) ر . الزركلي : الاعلام 2 / 188 .

(63) ر . أحمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 21 . ر . عبد الله السالمي : المشارق : 193 . ر. أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : الرّد على البهلولي : 167 ـ 168 .

فيكون عبارة عن الجملة في الأولّ والثّاني للمعادلة والموازنة بينهما»[64] .

3 ــ **الحصـر** : إنّ تقديم إلى في قوله﴿إلى ربها ناظرة﴾ يفيد الحصر والاختصاص ، ولو كان من نظر العين لانحصر نظرهم في ذات الله ومعلوم أنّهم ينظرون إلى أشياء كثيرة لأنّهم الآمنون الّذين ﴿لا يحزنهم الفزع الأكبر﴾ (21 الأنبياء 103) ﴿وهم من فزع يومئذ آمنون﴾ (27 النّمل 89) ﴿ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ (2 البقرة 62) ففي هذا الحصر دليل على معنى الانتظار »[65] .

4 ــ **تقييد الآية بيوم القيامة** : يقول الشماخي : «الآية نزلت في حال القيامة ، فالمؤمنون ناضرة وجوههم بالبشارات ، والكفّار باسرة وجوههم بتحققهم الوعيد ، فالأولّون منتظرون دخول الجنّة ، والكافرون أن ينبذوا فى الحطمة .... وأهل الجنّة في نعيم ينتظرون آخر .﴿فأمّا من أوتي كتابه 7 ــ 9) فلا يصحّ أن نتعتبر انتظار النعّمة سببا للنعّمة وسببا للغّم وضيق الصّدر »[67]

5 ــ اعتماد التأويل : واعتمد الإباضية التأويل مثل المعتزلة وفي ذلك يقول يوسف المصعبي : « وحمل الجّبائي (235 ــ 303 / 849 ــ 916)[67] النّظر على معنى الانتظار ، وجعل «إلى» اسما بمعنى

---

(64) أحمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 21 . «كما أنّ وصف الوجوه بالنّضارة مانع من إطلاقها على الأبصار إذ لا توصف الأبصار بذلك» . عبد الله السالمي : المشارق : 191 .

(65) ر . أحمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 22 .

(66) أحمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 21 .

(67) الجبائي : من أئمة المعتزلة وإليه نسبت الطائفة الجبائية ر . الزركلي : الاعلام 7 / 136 .

النّعمة مفرد الالآء مضافا لما بعده لا حرف جر . والمعنى عنده : منتظرة نعم ربها ، وإلى عنده مفعول لناظرة»[68] .

وقد توسّع امحمد اطفيش في ذلك كما يلي : «أو «إلى» بمعنى النّعمة مفعول مقدّم أو يقدر مضافا أي إلى ملك ربها أو ثواب ربّها أو رحمة ربّها، والنّظر بالعين أو الأصل إلى إنعام ربها والنّظر بمعنى الانتظار ولا يرجون الرّحمة إلاّ من الله تعالى كما لا يعبدون إلاّ إياه .

وكل حذف أو تأويل ولو كان خلاف الأصل مقدّم على عدمه إذا كان عدمه يؤدّي إلى التّشبيه أو نحوه والتقدير والتأويل هما المناسبان لقوله تعالى : ﴿ليس كمثله شيء﴾[69] ».

6 ـ تفسير بعض الصّحابة والتّابعين النّظر بمعنى الانتظار

لقد أورد الرّبيع بن حبيب أقوال الصّحابة الذين فسّروا النّظر بمعنى الانتظار. فمن هؤلاء عبد الله بن عباس (ت 68 / 687)[70] وقد قال عندما سئل عن الآية المذكورة : «ثم ينظرون إلى ربّهم متى يأذن لهم في دخول الجنّة بعد الفراغ من الحساب .» ثم قال : ﴿وجوه يومئذ باسرة ـ يعني كالحة ـ تظنّ أن يفعل بها فاقرة﴾ (75 القيامة 24 ـ 25) قال : يتوقعون العذاب بعد العذاب ، وكذلك قوله : ﴿إلى ربها ناظرة﴾ ينتظر أهل الجنة الثّواب بعد الثّواب والكرامة بعد الكرامة»[71] .

إن كانت الآية السّابقة لم تنل حظّا وافرا من التّحليل فإن الشّماخي خاصّة

---

(68) يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين : 102 .

(69) امحمد اطفيّش : تيسير التفسير : 6 / 427 .

(70) ر . الزركلي : الاعلام : 4 / 228 .

(71) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 26 عدد 853 . ر . أبو مهدي عيسى ابن اسماعيل : الرد على البهلولي : 160 . 161 أورد كامل النص .

قد حلل هذه الآية تحليلا وافيا وقد انطلقت نصوص الإباضية في هذه المرحلة وما قبلها وما بعدها من الرّصيد الذي جمعه من وقت مبكر الرّبيع بن حبيب لتردّ بطرق شتّى على من اعتبر أنّ ناظرة معناها الرّؤية البصرية ، كما أنّ هذه النّصوص لم تغفل عن تدعيم موقفها برأي المعتزلة وباعتماد التّحاليل اللغوية والبلاغية .

ويرتبط بهذه الآية قول موسى : ﴿ربّ أرني أنظر إليك﴾ (7 الأعراف 143) فماذا عن هذا الطلب ؟

ــ قوله تعالى : ﴿**ولمّا جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربّه قال ربّ أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقرّ مكانه فسوف تراني فلمّا تجلّى ربّه للجبل جعله دكّا وخرّ موسى صعقا فلمّا أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أولّ المؤمنين.**﴾ (7 الأعراف 143) .

إنّ مواطن الإشكال في هذه الآية تتمثل في : طلب موسى الرّؤية : ﴿أرني أنظر إليك﴾. حقيقة لن . تعليق الرّؤية باستقرار الجبل . التجلّي للجبل . توبة موسى .

أ. **طلب موسى الرؤية** : يقول مثبتو الرّؤية[72] إنّ في طلب موسى الرّؤية دليلا على أنّها ممكنة اذ لا يجوز أن يطلب نبيّ أمرا مستحيلا .

ويجيب الإباضية بأنّه سألها وهو يعلم استحالتها ليعلم قومه الجواب باستحالتها ، والقوم كافرون لقولهم : ﴿لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾ (2 البقرة 55) وقد اختار منهم موسى سبعين وكلّهم سمعوا ﴿لن تراني﴾. فإخباره ومعه السّبعون أقوى في ظنّ القوم من إخباره بنفسه . وممّا يدلّ على طلبها لقومه قوله تعالى حكاية عن موسى : ﴿أتهلكنا بما فعل السّفهاء

(72) ر. الإيجي : المواقف 2 / 368 ــ 370 حلل القضيّة تحليلا موسعا واعتبر أنّ الآية أقوى دليل على إمكانية الرّؤية .

منّا﴾ (7 الأعراف 155) وقوله : ﴿فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة﴾ (4 النساء 153) .

وقوله تعالى ﴿واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصّاعقة وأنتم تنظرون﴾ (2 البقرة55) وأمّا الطّلب في صيغة المفرد فمن باب التبكيت إذ إن منعت عنه فلا سبيل إلى حصولها لهم[73] .

فالإباضية وجّهوا هذه الآية من وقت مبكر وجهة الاعتذار اعتمادا على ما نقله جابر بن زيد عن ابن عباس وقد أورد الرّبيع بن حبيب ما يلي : «قال جابر بن زيد : سئل ابن عباس رضي الله عنه عن قول الله تعالى ﴿ربّ أرني انظر إليك﴾ فقال ذلك على وجه الاعتذار لقومه ليريهم الله آية من آياته فييأسوا من رؤية الله»[74] .

ونقل المحشّي عن الجيطالي ما يلي : «قال في شرح النّونية في ما يتعلّق بسؤال موسى ربّه الرّؤية ما نصّه : فإن قال : أوليس إنما أشركت اليهود لجحودهم بنبيّنا محمد ﷺ ، وبسؤالهم موسى عليه السلام أن يريهم ربهم جهرة ــ قيل له : نعم .

فان قال : أو ليس كلّ من سأل مثل ما سألت اليهود فقد أشرك. قلنا : نعم .

فان قال : وقد سأل موسى أن يرى ربّه ، قلنا : إنّ موسى عليه السّلام لم يسأل أن يرى ربّه عيانا مثل ما سألت اليهود ، وإنّما قال ﴿ربّ أرني أنظر إليك﴾ على وجه الاعتذار لقومه ليريهم آية من آياته فييأسوا من رؤيته عزّ وجل»[75] .

---

(73) ر . عبد الله السالمي : المشارق : 189 .
(74) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 34 عدد 869 .
(75) المحشي : حاشية الترتيب 7 / 276 ــ 277 . والملاحظ أنّه وصل بعد التّحليل إلى إعادة ما جاء عند الربيع حرفيا .

ب) **حقيقة لن** : اعتبر مثبتو الرؤية أنّ الزّمخشري تأثّر بمذهبه في تقدير معنى التّأبيد للن، ودليل هؤلاء، على ذلك أنّها لو كانت تقتضي التأبيد ما أكّدت به في قوله تعالى : ﴿ولن يتمنّوه أبدا﴾[76] .

وينطلق الإباضية من تفسير الربيع للن بمعنى الإياس حيث يقول : «لن حرف من حروف الإياس عند النحويين ، أي لن يراه أحد في الدّنيا ولا في الآخرة»[77] .

وقد اكتفى كلّ من أبي مهدي والمحشّي بالنسبة إلى «لن» بما ذكره الربيع[78] ، أمّا يوسف المصعبي فقد ألحّ على أنّ «لن» تفيد التأبيد، ووصل إلى الاستنتاج التّالي : «إنّ موسى لن يرى الله البتّة ، وكلّ من قال إنّ موسى لن يرى الله قال إنّ غيره لن يَراه»[79].

أما سعيد ابن تعاريت فبعد أن أورد عدّة أقوال تفيد أنّ «لن» للتّأبيد يقول : «حيث ثبت دلالتها على التأبيد... فعلى من ادّعى أنّها تكون لغيره أيضا الدّليل، فيكون تمسّكنا حينئذ بالمجمع عليه ، فثبت بما ذكرناه أنّ الله منزّه عن الرؤية»[80] .

ج) **تعليق الرّؤية باستقرار الجبل** : يقول المثبتون إنّ تعليق الرّؤية بأمر ممكن وهو استقرار الجبل يجعل الرؤية ممكنة إذ ما تعلّق بالممكن ممكن .

---

(76) قال تعالى : ﴿ قل إن كانت لكم الدّار الآخرة عند الله خالصة من دون النّاس فتمنّوا الموت إن كنتم صادقين (94) ولن يتمنّوه أبدا بما قدّمت أيديهم والله عليم بالظّالمين ﴾ (البقرة 95) .

(77) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 34 عدد 870 .

(78) ر . أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : الرد على البهلولي : 160 . ر . المحشّي : حاشية الترتيب 7 / 276 .

(79) يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين : 107 .

(80) سعيد ابن تعاريت: المسلك المحمود : 224 — 225 .

ويجيب الإباضية أنّ استقرار الجبل مستحيل في علم الله تعالى، والمتعلّق بالمستحيل مستحيل مثله لأنّ الاعتبار في ذلك بالمخاطب بصيغة اسم الفاعل لأنّ الخطاب صدر منه وهو عالم باستحالته .

ويقول المحشّي في هذا الشّأن : «قال تعالى : ﴿ولكن انظر إلى الجبل فان استقرّ مكانه فسوف تراني﴾ فهذا على قطع الرّجاء أي فكما أنّ الجبل لا يستقرّ فكذلك لن تراني ، ونظيره ﴿ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سمّ الخياط﴾» (7 الأعراف 40)[81] .

د) **التجلّي** : جاء عند الربيع بن حبيب ما يلي : وأمّا قوله : ﴿فلمّا تجلّى ربّه للجبل﴾ «أي فلمّا تجلّى ببعض آياته فلم يحتملها الجبل حتّى صار دكّا وخرّ موسى صعقا»[82] .

واكتفى المحشّي بإعادة نفس النّص[83] أمّا يوسف المصعبي فقد مرّ على الآية دون أن يقف عند حقيقة التّجلّي[84] لكنّه أحال على تفسير الزّمخشري[85] أمّا عمرو التّلاتي هو الآخر فقد نفى أن تكون ذاته تعالى تجلّت للجبل .[86]

فالإباضية في هذا المعنى رفضوا تفسير الأشاعرة[87] واعتمدوا في تفسير

---

(81) المحشّي : حاشية الترتيب 7 / 277 . ر . عبد الله السالمي : المشارق ص 189 ، والآية : الأعراف 40 .

(82) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 34 — 35 عدد 870 .

(83) ر . المحشي : حاشية الترتيب 7 / 277 .

(84) ر . يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 240 وجه .

(85) ر . الزمخشري : الكشاف 2 / 114 .

(86) ر . عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 20 وجه .

(87) يقول الرّازي : «أمّا قوله ﴿ فلمّا تجلّى ربّه للجبل ﴾ فقال الزّجّاج : تجلّى أي ظهر وبان ، ومنه يقال جلوت العروس إذا أبرزتها» . ر . الفخر الرازي : التفسير الكبير 14 / 134 .

موقفهم الذي أقرّه الربيع على ما جاء عند المعتزلة وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبّار : «**مسألة** : وربّما سألوا عن قوله تعالى : ﴿فلمّا تجلّى ربّه للجبل﴾ كيف يصحّ أن يتجلى وليس بجسم ، وما فائدة تجلّيه للجبل ؟ وجوابنا أنّ المراد بهذا التجلّي الإظهار ، وذكر الله الجبل وأراد أهله فكأنّه قال فلمّا بيّن لأهل الجبل أنّه لا يرى بأن جعله دكّا حصل المراد في ما سألوا وهذا كقوله ﴿إنا عرضنا الأمانة على السّماوات والأرض﴾ (33 الأحزاب 72) أراد على أهلها وكل ذلك بمنزلة ﴿واسأل القرية﴾ (12 يوسف 82) وأراد أهلها»[88] .

هـ) توبة موسى : بما أنّ موسى خرّ صعقا أناب إلى ربه حال استيقاظه لأنّه احسّ باستعظام ما طلب من الله تعالى وقد بيّن الربيع هذا المعنى كما يلي : «عمير بن إسماعيل عن إبراهيم قال حدّثنا أبو صالح عن ابن عباس عن جويبر عن الضّحاك في قوله تعالى : ﴿سبحانك تبت إليك﴾ أي عن مسألتي أنّي أنظر إليك﴿وأنا أوّل المؤمنين﴾المصدّقين بأنّك لا يراك أحد . وقال مجاهد مثل ذلك...»[89] .

والمشكلة يحللها المحشّي كما يلي : «فان قال قائل : فإن كان موسى عندكم غير مخطئ فممّ إذن تاب ؟ ومن ماذا أخذته الصّاعقة ؟

قيل له : إنّ أهل التّفسير[90] قالوا : إنّ ذلك لتقدّمه بين يدي الله تعالى بالمسألة قبل أن يؤمر بذلك .

فإن زعموا أنّ الصّاعقة وأنّ التّوبة إنّما كانتا من أجل طلب الرّؤية قيل لهم فإنّ الصّاعقة لا تصيب أحدا إلاّ على أمر لا يجوز له ولا يحلّ ، فكذلك

---

(88) القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن : 152 .
(89) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 34 عدد 870 .
(90) ر . الفخر الرّازي : التفسير الكبير 7 / 277 — 278 .

التّوبة لا تكون من صاحبها إلاّ على أمر غير جائز له فهذا داخل عليكم»[91].

أمّا يوسف المصعبي فينقل كلام الزّمخشري : «فلمّا أفاق من صعقته قال ﴿سبحانك﴾ أنزّهك ممّا لا يجوز عليك من الرّؤية وغيرها، ﴿تبت إليك﴾ من طلب الرؤية ﴿وأنا أوّل المؤمنين﴾ بأنّك لست بمرئي ولا مدرك بشيء من الحواس . فإن قلت : فإن كان طلب الرّؤية للغرض الذي ذكرته فممّ تاب ؟ قلت : من إجرائه تلك المقالة العظيمة . وإن كان لغرض صحيح على لسانه من غير إذن فيه من الله تعالى، فانظر إلى إعظام الله تعالى أمر الرّؤية في هذه الآية ، وكيف أرجف الجبل بطالبيها وجعله دكّا ، وكيف أصعقهم، ولم يخل كليمه من نفيان ذلك مبالغة في إعظام الأمر ، وكيف سبّح ربّه ملتجئا إليه وتاب من إجراء تلك الكلمة على لسانه وقال ﴿أنا أوّل المؤمنين﴾»[92].

نتبين من خلال هذه التّحاليل أنّ الإباضية يجنحون دائماً إلى التنزيه ويعمدون في ذلك إلى التأويل ، واعتمادهم في ذلك ما تتحمّله اللغة من المعاني، فهم يعتبرون ألاّ سبيل إلى أن يتجلّى الله تعالى للجبل، كما يلحّون بشدّة على معنى التأبيد في «لن» وقد وافقهم المعتزلة وكثير من الأشاعرة على ذلك ، وعلى هذا الأساس ينفون إمكانية الرّؤية في الدّنيا والآخرة ،

---

(91) المحشّي : حاشية الترتيب 7 / 277 — 278 .

(92) يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 240 وجه وكذلك 183 وجه . ر . الزمخشري : الكشاف 2 / 115 . ر . القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن ص 151 . ر . امحمد اطفيش : تيسير التفسير ط 1 ، 2 / 635 وفي هذا المعنى يقول القاضي عبد الجبار : «وقد كان سأل الله الرّؤية لقومه ، ولم يأذن جل وعزّ له في ذلك ، والأنبياء ﷺ لا يسألون ربهم ما يرغبون إلّا بعد الاذن فعلى هذا الوجه قال ما قال . تنزيه القرآن عن المطاعن : 151 .

ويعتبرون هذه الآية مؤيّدة لقوله تعالى : ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ .

ذلك هو موقف الإباضية من طلب موسى الرّؤية فماذا عن موقفهم من آيات أخر توحي بمفهوم الرّؤية ؟

قوله تعالى : ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ (10 يونس 26)

يعتبر الأشاعرة أنّ الحسنى هي الجنّة وأنّ الزّيادة هي النّظر إلى وجهه الكريم .

ويردّ الإباضية ذلك من الوجوه التّالية :

1 ـ إنّ الزّيادة على الشّيء لا تكون إلّا من جنسه .

2 ـ إنّ الزّيادة أقلّ من المزيد عليه ، ورؤية الله عندهم أكبر من الجنّة وأعلا مقاما .

3 ـ تفاسير الصّحابة والتّابعين جاءت كما يلي : «جاء عن علي ابن أبي طالب أنّ الزّيادة غرفة من لؤلؤ لها أربعة أبواب والغرفة هي زيادة .

وجاء عن ابن عباس نفس القول كما أنّه ذكر أنّ الحسنة بالحسنة والزّيادة التّسع لقوله تعالى : ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها﴾ (6 الأنعام 160) .

وقال علقمة[93] مثل هذا القول : الحسنة بعشر أمثالها في شأن الزيادة[94] .

---

(93) علقمة (62 / 681) علقمة بن قيس الهمداني تابعي . فقيه العراق ولد في حياة النّبي ﷺ وروى الحديث عن الصّحابة . ر . الزركلي : الاعلام 5 / 48 .

(94) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 30 ـ 31 عدد 860 ـ 862 . ر . عبد الله السالمي : المشارق : 193 ـ 194 .

ويتابع المحشّي هذه التّأويلات فينقل كلام الجيطالي في شرح النّونية حيث يقول : «وأما تأويل المشبّهة في الزّيادة المذكورة في قوله تعالى ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ (10 يونس 26) وقوله ﴿ولدينا مزيد﴾ (50 ق 35) فإنّما تعسّفوا في تأويلها تعسّفاً شديداً ... ولم يعتبروا فيها معنى الزّيادة المذكورة في غيرها من القرآن كقوله تعالى : ﴿ليجزيهم الله أحسن ما عملوا ويزيدهم من فضله﴾ (24 النور 38) وقوله : ﴿ليوفّيهم أجورهم ويزيدهم من فضله﴾ (35 فاطر 30) وفي مثله من الآيات : غير أنّ القوم متى ما سمعوا بذكر شيء قريب أو بعيد من الذي بنوا عليه اعتقادهم ذهبت إليه أهواؤهم»[95] .

وكذلك يسلك يوسف المصعبي فيذكر جميع الأقوال التي أوردها الربيع، ثمّ يقول : «فإن قلت : حيث لم يثبت هذا الحديث [96] عندنا ولا عند صاحب الكشاف ... فما معنى هذه الزيادة ؟ قلت : قال الشيخ هود رحمه الله :[97] الحسنى الجنّة ، وزيادة يعني الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف . وقال صاحب الكشاف : وزيادة ما يزيد من التّفضّل ويدلّ عليه قوله ﴿ويزيدهم من فضله﴾ (24 النور 38)[98] .

---

(95) المحشّي : حاشية الترتيب 7 / 263 — 264 .

(96) وهو : «إذا دخل أهل الجنّة الجنّة نودوا أن يا أهل الجنّة فيكشف الحجاب فينظرون إليه فوالله ما أعطاهم الله شيئا هو أحبّ اليهم منه» ر . مسلم إيمان 316 ر . ونسنك : المعجم المفرس 6 / 478 .

(97) انظر لتعريف هود ما سبق : 144 تعليق 79 .

(98) ر . الزمخشري : الكشاف 2 / 233 — 234 . ويورد نفس ما جاء عند الربيع . ر . يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 287 قفا. والزمخشري تابع في موقفه لما جاء عند القاضي عبد الجبار حيث يقول : «إنّ المراد بالزّيادة والتّفضيل الثواب فتكون الزّيادة من جنس المزيد عليه وهو مرويّ وهو الظاهر فلا معنى لتعلّقهم بذلك ، وكيف يصحّ ذلك لهم وعندهم أنّ الرؤية أعظم من كل ثواب فكيف تجعل زيادة على الحسنى . ولذلك قال بعده ﴿ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلّة﴾ (يونس 26) فبيّن أنّ الزّيادة هي من هذا الجنس في الجنّة» تنزيه القرآن عن المطاعن : 177 ر . أيضا ، عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 20 وجه .

فالمهم بالنسبة إلى الإباضية أنّ الزّيادة لا يمكن أن تعني الرؤية بأيّ وجه من الوجوه .

وقوله تعالى : ﴿الذين يظنّون أنّهم ملاقو ربّهم﴾ (2 البقرة 46) .

يورد يوسف المصعبي في شأن هذه الآية ما ملخّصه أنّ المجّوزين للرّؤية يفسّرون اللقاء بالرّؤية من باب المجاز لكن المانعين لها يفسّرونه بما يناسب المقام كلقاء الثّواب خاصّة والجزاء مطلقا ، والظّن حسب هؤلاء بمعنى اليقين، فهم حينئذ يتيقّنون بثبوت الجزاء والثّواب منه على الأخصّ وهو يعتمد خاصّة على الزّمخشري(98) مكرر .

أمّا السّالمي فبيّن أنّ إطلاق اللّقاء على نفس الرؤية مجاز لا يصحّ إلاّ بدليل ولا دليل ، ولأنّه لم يرد ذكر اللّقاء إلاّ في مقام التّخويف والتّهويل وهو بخلاف مقام الرّؤية كما يعتقد مثبتوها ولأنّه اشترك في مقام اللّقاء الطّائع والعاصي ، قال تعالى : ﴿يا أيّها الإنسان إنّك كادح إلى ربّك كدحا فملاقيه﴾ (84 الانشقاق 6) .(ر. المشارق 194) .

فلا سبيل حينئذ إلى حمل اللّقاء على الرؤية .

وقوله : ﴿كلاّ إنّهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ (83 المطففين 15) ينسب الربيع بن حبيب إلى علي وابن عباس ما يلي في شأن هذه الآية : «فلم يزل يحجبهم عن رحمته وثوابه ولا ينظر إليهم برحمته»(99) .

أمّا المحشّي فيورد قول البيضاوي : «فلا يرونه بخلاف المؤمنين ، ومن

---

(98) مكرر ر. يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 33 وجه وقفا . ر. عبد الله السالمي : المشارق : 194 .

(99) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 30 عدد 859 .

أنكر الرّؤية جعله تمثيلا لإهانتهم بإهانة من يمنع عن الدّخول إلى الملوك، أو قدّر مضافا مثل رحمة ربّهم ، أو قرب ربّهم»[100] .

والبيضاوي يشير إلى ما جاء عند الزّمخشري محلّلا كما يلي : «وكونهم محجوبين عنه تمثيل للاستخفاف بهم وإهانتهم لأنّه لا يؤذن على الملوك إلّا للوجهاء المكرّمين لديهم ، ولا يحجب عنهم إلّا الأدنياء المهانون عندهم ... وعن ابن عباس وقتادة : محجوبين عن رحمته»[101] .

ويذكر عمرو التلاتي الآية ويبيّن أنّ معناها أنّهم «محجوبون عن ثوابه ورحمته لا عن رؤيته»[102] .

فواضح إذن أنّ الإباضية يرفضون الاستدلال بالمخالفة في الاعتقاديات ولا يقبلون الحجاب الحسّي بالنّسبة إلى الله تعالى لما يسلتزم من الجهة، فالتّأويل حينئذ أنّ الحجاب حسّي والمحجوب عنه هي جنته[103] .

وقوله : ﴿على الأرائك ينظرون﴾ (83 المطففين 23) .

لا دلالة في الآية على رؤية الله تعالى لعدم ذكر المنظور فيها ، فيفسّر بالنّظر إلى ما أعدّ الله لهم من الثّواب في مستقرّ رحمته كما أرشد إليه قوله تعالى : ﴿وإذا رأيت ثمّ رأيت نعيما وملكا كبيرا﴾ (76 الانسان 20) .

هذا في ما يتعلّق بالاستدلال بالقرآن الكريم في شأن نفي الرؤية ،

---

(100) المحشي : حاشية الترتيب 7 / 262 . ر . البيضاوي : انوار التزيل واسرار التأويل ط مصطفى البابي الحلبي بمصر ، من الحجم الكبير 1375 / 1955 . 2 / 299 .

(101) الزمخشري : الكشاف 4 / 232 .

(102) عمرو التلاتي : شرح النونية : ورقة 20 وجه .

(103) ر . عبد الله السالمي : المشارق 194 . لم نجد اشارة بهذه الدقة في مصادر المرحلة المقررة لذلك اكتفينا بما جاء عند السّالمي . ر . عبد الله السّالمي : المشارق : 195 .

والإباضية في هذا الاحتجاج لا يكتفون بالقرآن بل يستعينون بما جاء في الحديث في هذه القضية فبقي ــ قبل أن نصل إلى الاستنتاج ــ أن ننظر في أهمّ الأحاديث التي يعتمدها مثبتو الرؤية في الآخرة خاصّة ويعتبرونها مبيّنة لما جاء في القرآن الكريم لنتبين موقف الإباضية منها .

الأحاديث في شأن استحالة الرّؤية :

ــ الرّؤية في الدّنيا :

يتّفق الإباضية مع جلّ الأشاعرة والمعتزلة على أنّ الله لا يرى في الدّنيا ، لكن بعض الأشاعرة اعتبروا أنّها ممكنة للرسول عليه السلام ، ويحتجّون بقصّة المعراج إلاّ أنّ الإباضية يرفضون ذلك رفضا تامّا وعمدتهم في ذلك ما صَحَّ عن عائشة أنّ الرسول عليه السلام رأى جبريل[104] .

وهذا نَصُّ الحديث كما يثبته الربيع بن حبيب : «قالت عائشة رضي الله عنها « ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية » قال (مسروق)[105] وكنت متكئا فجلست وقلت يا أمّ المؤمنين انتظري ولا تعجلي ألم يقل الله : ﴿ ولقد رآه نزلة أخرى ﴾ (53 النجم 13) ﴿ولقد رآه بالأفق المبين﴾ (81 التكوير 23) فقالت عائشة رضي الله عنها أنا أوّل هذه الأمّة سألت النبي ﷺ عن ذلك فقال : « ذلك جبريل عليه السلام ، ولم اره في صورته التي خلق عليها إلاّ مرّتين ، رأيته قد هبط من السّماء فسدّ جسمه

---

(104) وأورد محمد عبده رواية عن أبي ذر (32 / 652) تدعّم رواية عائشة وهي : «وسأل أبو ذر الرّسول ﷺ هل رأيت ربك ؟ فقال : نور أنّـي أراه ؟» ر . محمـد عبـده : تفسير المنار 9 / 140 . ر . مسلم : ايمان 291 . الترمذي : تفسير سورة النجم 7 . أحمد بن حنبل 5 / 157 .

(105) مسروق بن الاجدع (63 / 683) تابعي من أهل اليمن قدم مكة ايام أبي بكر وسكن الكوفة . ر . الزركلي : الاعلام 8 / 108 .

ما بين السّماء والأرض ، ألم تسمع لقوله تعالى : ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللّطيف الخبير﴾ (6 الأنعام 103) قال مسروق : تفسير هذه الآية دليل على ما روت عائشة عن النبي ﷺ يقول : ﴿ما كذب الفؤاد ما رأى ... لقد رأى من آيات ربه الكبرى﴾»[106]

وقد ذكر المحشّي عند شرح هذا الحديث :

« أنّ مثل هذه الرّواية جاءت عند البغوي (ت 899/286)[107] وهي أيضا عن مسروق ، وبيّن أنّ المواقف ثلاثة في شأن الرّؤية :

أ ـ رأى ربّه بعين رأسه .
ب ـ جعل بصره في فؤاده فرآه بفؤاده .
ج ـ رأى جبريل في صورته الحقيقية . »[108].

والإباضية اختاروا الرّأي الأخير اعتمادا على موقف عائشة[109] فلا رؤية حينئذ لبشر مهما كان لا في الدّنيا ولا في الآخرة .

وإن اعتمد الإباضية هذه الرواية التي لم ترد في بقية الصّحاح فماذا يقولون في **الحديث** الذي أقرّه مثبتو الرؤية ؟

---

(106) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 15 عدد 824 ﴿ ما كذب الفؤاد ما رأى (11) أفتمارونه على ما يرى (12) ولقد رآه نزلة أخرى (13) عند سدرة المنتهى (14) عندها جنّة المأوى (15) إذ يغشى السّدرة ما يشغى (16) ما زاغ البصر وما طغى (17) لقد رأى من آيات ربّه الكبرى ﴾ (18) النجم .

(107) البغوي : شيخ الحرم . من حفّاظ الحديث كان ثقة مأمونا . له مسند . ر. الزركلي : الاعلام 1 / 113 .
الزركلي : الاعلام 1 / 113 .

(108) المحشّي : حاشية الترتيب 7 / 193 ـ 194 .

(109) ر . عبد الله السالمي : المشارق ص 203 .

قوله ﷺ : « هل تضامون في رؤية القمر ليلة البدر »(110) .

يقول عمرو التلاتي : « معناه (الحديث) إن كان صحيحا أنّكم تعلمون ربّكم كما لا تشكّون في القمر ليلة البدر ... وليس معناه تبصرونه بأعينكم كما توهّم ذلك الزّاعم »(111) .

ويلح يوسف المصعبي على تضعيف الحديث ، وإن كان لا بدّ من قبوله فيجب أن تؤوّل الرّؤية بالعلم(112) .

واضح أنّ الإباضية رجّحوا نفي الرؤية من منطلق قرآني ، لذلك فهم يرفضون مثل هذا الحديث أو يعتبرونه من الآحاد التي لا يعتمد عليها في باب العقائد ، أو يؤوّلونه اعتمادا على المجاز اللغوي(113).

وقبل أن نختم هذا المبحث يحسن أن نشير إلى مختلف المواقف من الرّؤية كما ذكرها عمرو التلاتي حيث يقول : « إنّ القائلين برؤيته تعالى اختلفوا في كيفيتها :

فقالت طائفة : يرى يوم القيامة جهرة .

---

(110) وجاء الحديث بالاستفهام بالهمزة «أ» ، كما أنّ تضامون جاءت أيضا تمارون أو تتمارون . ر . البخاري آذان 129 . الترمذي جنة 15 . 17 . ابن ماجة مقدمة 13 زهد 39 . ر . ونسنك : المعجم المفهرس 5 / 466 . ر . أبو الحسن الاشعري : الإبانة ط بيروت 39 — 40 ينتصر للقول بالرؤية البصرية .

(111) عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 20 وجه . ر . يوسف المصعبي : شرح اصول تبغورين : 101 .

(112) ر . يوسف المصعبي : شرح اصول تبغورين : 101 ، وقد استدلّ تبغورين لتأويل الرؤية بالعلم بأدلّة كثيرة منها قوله تعالى : ﴿ألم تر كيف فعل ربّك بأصحاب الفيل﴾ (الفيل 1) يعني ألم تعلم ، وهو لم ير أصحاب الفيل . ر. تبغورين ابن عيسى الملشوطي : كتاب أصول الدين : 66 — 67 .

(113) لزيادة التوضيح ر . عبد الله السالمي : المشارق : 197 .

وذهبت طائفة إلى أنّه يرى في صورة يخلقها ، ويكلّم منها عباده .
وذهبت طائفة إلى أنّه يرى في الدّنيا والآخرة .
وذهبت طائفة إلى أنّه لا يراه إلّا المخلصون .
وذهبت طائفة إلى أنّ المخلصين يعاينونه في الدّنيا والآخرة إذا أرادوا معاينته »[114] .

وفي إيراد هذا الاختلاف دليل على اضطراب موقف القائلين بالرّؤية فما هو حكمهم حسب الإباضية ؟ .

حكم القائلين بالرؤية :

1 ــ القائلون بالرؤية في الدّنيا يحكم عليهم بالشّرك لمكابرتهم العقل والنّقل بلا شبهة يتمسّك بها .

2 ــ القائلون بجواز الرّؤية في الآخرة يحكم عليهم بكفر النعمة[115] لأنّهم تأوّلوا الكتاب والسّنّة ولو يوفّقوا إلى الحقّ .

أمّا إذا ذهب هؤلاء إلى التّجسيم فيحكم عليهم أيضا بكفر الشّرك[116]

وبعد هذا يمكن أن نختم البحث بما يلي : الله تعالى يرى أو لا يرى وإن كان يرى فكيف يرى ؟ وأين يرى ؟ أفي الدّنيا والآخرة أم في الآخرة فحسب ؟ تلك هي القضيّة التي خضنا غمارها مع التّراث الإباضي في تفاعله مع بقية التّراث الإسلامي خاصّة في هذا المبحث ، **فهل لمثل هذه الحيرة صدى حضاري واضح ؟.**

---

(114) عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 20 قفا .
(115) المعصية : انظر ما يلي : 541 .
(116) ر . عمرو التلاتي شرح النونية ورقة 20 قفا . ر . عبد العزيز الثميني : النور 81 . ر عبد الله السالمي : المشارق : 206 ــ 207 .

الحقيقة أنّ التّراث الإباضي لم يعرف حيرة ذاتية في هذه القضية لأنّه تبنّى استحالة الرّؤية من يومه الأوّل . لكن ما كانت الفرق الأخرى، وهو يتعايش معها صباح مساء ، أن تسكت عنه إذ ظلت هنا أيضا تحشره في زمرة التّراث الذي يقوم على الهوى والبدعة .

وما كان هو ليسكت عن هذه التّهمة التي مازالت تلاحقه منذ أن حشر في زمرة التّراث الخارجي كما رأينا . ولهذا لم يكتف هذا التراث بقناعته الذّاتية وإنّما انبرى يدافع عنها ، فالتمس منطلقا علميّا خلال النظريّات المتعلقة بعلم المبصرات ، كما التمس غيره منطلقات أخرى ، لكن رأينا ضحالة هذه المنطلقات ، وعدم جدواها في البحوث العقائدية لأنّ الحقائق العلمية نسبية والحقائق العقائدية ثابتة ، والثابت لا يمكن أن ينبى على النّسبي الذي يمكن أن يتحوّل من موقف إلى آخر مناقض من لحظة إلى أخرى .

لكن في المستوى الحضاري كان يمكن أن تثمر هذه المنطلقات كشوفا فيزيائية معتبرة ، إلاّ أنّ البيئة الإباضية لم تعرف مثل هذه الكشوف .

كما أنّ هذا التّراث الإسلامي بطرفيه المؤازر لإمكانية الرّؤية والمعارض لهذه الامكانية حاول أن يدلي بحجج عقلية تؤازر هذا الموقف أو ذاك ، والإباضية في هذا تعايشوا مع الفكر الاعتزالي وأخذوا منه الكثير لكن دون أن يذوبوا في خضمّه إذ لم يصلوا إلى تقديم العقل على النّقل كما يفعل المعتزلة ، بل اعتبروا أنّ حجّة الله هي السّماع في الدّرجة الأولى ، وكذلك كان الأمر بالنّسبة إلى الفكر الشّيعي . أمّا الأشاعرة ، وإن حاولوا البعد عن الفكر الاعتزالي ، فقد اضطروا إلى ان يتبنّوا منهجه العقلي للدّفاع عن مواقفهم ، ولنشأة الأشعري الاعتزالية أثر كبير في تفكيره وإن أقرّ لنفسه رأيا خاصّا خالف به شيوخه والمدرسة التي نشأ فيها . ومهما يكن من أمر فقد اعترف كل من الإباضية والأشاعرة والماتريدية أنّ الحجّة العقلية مهما ارتقت تبقى هزيلة في موضوع الرّؤية وذلك يفهم عقلا لأنّ البصر في هذه القضيّة ، وهو طاقة محدودة ، يريد أن يبصر الله تعالى الذي يتّفق المسلمون على أنّه لا يمكن أن يحدّ.

وغاية ما نقول في البعد الحضاري لهذا الاحتجاج العقلي أنّه خرج في مرحلته الأخيرة من مستوى المعقول إلى مستوى اللاّمعقول ، وذلك بتصور حاسّة سادسة أو إدراك آخر أو أن تكون الرّؤية بلا كيف ، والحقيقة أنّ التّراث الإباضي اتّخذ هذه الحلول منطلقا للسّخرية من الطرف الآخر كما فعل المعتزلة ، ومهما قلنا في هذا الشّأن يبقى التّصوّر العقلي المجرّد الذي ينطلق من منطلق تنزيه الله تعالى وعظمته أقرب الى استحالة الرّؤية منه إلى إمكانها .

والمحاورات المبثوثة في التّراث الإباضي بين بعض النّاس ، واستفسار بعض العلماء في حلقات عامّة للإحراج تدلّ على أنّ الموضوع يسترعي انتباه النّاس فيحاول كل طرف أن يدعّم موقفه ، وفعلا فإذا وجّهت التّهم للإباضية قلّ أن تنسى قضيّة الرّؤية على أساس أنّها حرمان من لذّة في الجنّة لا مثيل لها ، لكن هذا ليس من منطلق عقلي وإنّما من منطلق نقلي فماذا عن الاحتجاج النقلي ؟ .

إن منطلق هذا الاحتجاج نصوص قرآنية من المتشابه على أساس ألفاظها أو على أساس مبناها ، تجاذبها المثبتون للرؤية والنّفاة لها كل حسب موقفه . منها الحيرة تجاه رؤية الرسول عليه السلام ربّه عند سدرة المنتهى ، والحقيقة أنّ النّص يصعب أن يفكّ سرّه بتحكيم العقل فحسب ، ولذلك استند كلّ على نصوص من الحديث ، والإباضية سندهم في هدا عائشة التي اعتبرت أنّ من يدّعي أنّ الرّسول عليه السلام قد رأى ربّه فقد أعظم على الله الفرية .

وإذا كانت الرؤية لم تتمّ للرسول عليه السلام فمن باب أولى أن ينفيها الإباضية عن بقية النّاس في الحياة الدّنيا .

ويدخل ضمن هذه القضية طلب موسى عليه السلام من ربّه الرؤية ، وهذا الطّلب قد انطلق منه الأشاعرة على أساس أنّ النّبي لا يمكن أن يطلب أمرا مستحيلا وهو معصوم وقد أطالوا في هذا البحث ، واعتبروا أنّ هذه الآية من أقوى الحجج النّقلية على ثبوت الرّؤية ، لكنّ الإباضية ومن وافقهم اعتبروا

أنّ توبة موسى بعد أن صعق أقوى دليل على أنّه أخطأ في حقّ ربّه .

والملاحظ هنا أنّ الطّرفين يقيمان الحجج على التّأويل والاستنباط رغم نفور الأشاعرة من التّأويل . والذي يلفت انتباهنا من النّاحية الحضارية هنا هو حرص كلّ من الطرفين على تتبّع هذه الآية حسب تقسيم منهجي متكامل يترابط بعضه ببعض ، وهذا مكّننا من حصر القضية في محاور محدّدة بدقّة من بداية التّحليل .

وإن كانت قضية موسى هذه أثرت الفكر البلاغي أيّما إثراء فإنّ قضية النّظر لم تخل من مثل هذا المدد ، فالنّظر عند طرف لا يكون إلّا بالبصر ، والنّظر عند الطّرف الآخر إذا تعدّى بإلى لا يمكن أن يفيد إلّا الانتظار ، وكذلك في شأن التقابل التركيبي الذي يقوم عليه سياق الآية ، لكن ماذا عن صدى هذا في أوساط الأمّة ؟ لا شيء في ما نعلم ، وأنّى للنّاس أن يرتقوا إلى أنّ « إلى » تكون بمعنى نعمة ويصير لها محلّ في الإعراب ، وإنّما تهمّهم النّتيجة ، وهي في الحقيقة معروفة من البداية من موقف المتكلّم ومذهبه الفكري .

وإن كان الفكر الذي يجيز الرؤية يعتمد على طلب موسى فإنّ الفكر الذي يحيلها ينطلق خاصّة من ﴿لا تدركه الأبصار﴾ ليعتبر النّفي أبديّا مع ما يدعّمه من ﴿لن تراني﴾ في السياق الآخر ، ومع اعتبار أنّ نفي الرّؤية من مدائح الله التي لا تكون مدائح إلّا بدوامها في الدنيا والآخرة . وينتهي الجدل من حيث بدأ فيتمسّك كلّ برأيه ، ولولا هذا الجدل لاكتفى النّاس بأوّل تفسير للقرآن ولما نمت المدرسة القرآنية مثل هذا النموّ ، والملاحظ أنّ مراكز الاهتمام في كل السّور عند المفسرين تتمثّل في ما جاء متشابها وله مساس بالعقيدة أو ما جاء في باب الأحكام من آيات تمسّ العبادات والمعاملات .

والملاحظ أيضا أنّ اعتماد المفسرين على التّأويل أثّر تأثيرا واضحا في علم البلاغة ، ومعلوم أن الزّمخشري قد اعتبر من أئمة العربية ، والإباضية

في هذه المرحلة التي تهمّنا خاصّة اعتمدوا اعتمادا كليّا في باب الرؤية على تحليلاته مع الإحالة على تفسيره بصراحة . أمّا في شأن الآيات الأخرى فلم تكن إلّا مكمّلة للآيات التي اعتبرت أساسية في هذا المبحث .

بقي الاحتجاج بالحديث فإنّ له بعده الحضاري من البداية بصفة واضحة إذ لئن كان النّص القرآني واحدا، فإن للحديث مدارس، وواضح في هذا الشّأن أنّ الإباضية أقرّوا أحاديث بنوا عليها معتقدهم لا نجد لها ذكرا في كتب التّيار الآخر ، وكذلك هذا التّيار أورد أحاديث في شأن الرؤية في الآخرة لا يقرّها الإباضية أو يتأوّلونها بوجه من الوجوه .

والبعد الحضاري أخيرا يتجلّى في حكم هذا الطّرف على ذلك فمجيزو الرّؤية يعتبرون القائلين بإحالتها أهل بدع وأهواء . والقائلون بنفيها ، ويهمنا منهم الإباضية ، يعتبرون القول بثبوت الرّؤية اعتمادا على التّأويل معصية تجب التّوبة منها .

فكيف يكون تعايش أناس ، هذا يعتبر الآخر عاصيا ، وذاك يعتبر هذا مبتدعا ! ذلك هو المحيط الذي كتب فيه هذا التّراث ، تهجّم وردود تحتدّ فيها اللّهجة أحيانا ، وتلين أخرى .

ومعلوم أنّ مثل هذه النّصوص منها ما يصل بين أيدي النّاس فينعكس على الحياة العامة . لكن يبدو أنّ مثل هذه المواقف سرعان ما تنسى مهما بدت خطرة عندما يحتكّ النّاس ببعضهم في حياتهم اليومية وفي معاملاتهم التّجارية ، وتجّار الإباضيّة لا يكاد يخلو منهم محيط ، فالنّاس يحترمونهم غالبا لما يتحلّون به من حزم وأمانة ، عدا بعض الاستثناء الذي لا تخلو منه بيئة ، وعدا بعض الظّروف التي يحتدّ فيها الخصام فتمنع شهادة الإباضية ، أو يحرمون من التّجارة نتيجة وشايات منطلقها عقائدي غالبا .

فالملاحظ حينئذ أنّ هذه القضايا قد ينعكس أثرها أحيانا على البيئة ، لكنّها تبقى في الغالب نظريّة علمية في مستوى طبقة من العلماء تعرف كيف تتفاعل

بنزاهة مع من يخالفها في مستوى الفهم لأنّها تدرك أنّ الاجتهاد يمكن أن يفضي إلى الاختلاف في النّتائج حتى داخل المدرسة نفسها .

بعد أن حددنا البعد الحضاري لقضية الرؤية يجدر بنا أن نستجلي قضية تجاوز فيها الجدال حدّ القلم إلى حد السّياط والمحن ألا وهي قضية خلق القرآن .

كـلام الله وخلـق القـرآن

تمهيـد :

لقد وعدنا عند تحليل معاني الصفات الذاتية بأن نفرد فصلا خاصا لصفة الكلام[1] وذلك لربط علماء الأصول هذه القضية بموضوع خلق القرآن أو عدم خلقه .

والنّاظر في مختلف النّصوص يتبين أنّ من المصادر ما هوّن من هذه القضية مثل تبغورين الملشوطي في قوله : «وإن كان بعض النّاس يقولون مسألة حار فيها المتكلّمون ، وإنّما يحار فيها من قلّ فهمه وضاق صدره»[2].

واعتبرتها مصادر أخرى من معضلات علم الكلام مثل ابن تميمة (661ـ728/1263ـ1328)[3] حيث اعتبرها من المسائل المعضلة التي اضطرب فيها أهل الأرض[4]، وقد تجمع من فتاواه في هذه القضية مجلد ضمّ 62 صفحة .

---

(1) انظر ما سبق : 234

(2) تبغورين بن عيسى الملشوطي : كتاب اصول الدين : 63

(3) ابن تيمية : ر. الزركلي : الاعلام 1 / 140

(4) ر . ابن تيمية : مجموع الفتاوى . جمع وترتيب عبد الرحيم بن محمد قاسم ط. المكتب التعليمي السّعودي بالمغرب مكتبة المعارف الرباط د.ت 12 / 54

وليت الأمر بقي معضلة نظرية كما هو الشأن بالنسبة إلى بقية القضايا ولم يتحوّل إلى محنة عمليّة عرفت بمحنة خلق القرآن[5].

مفهوم الكلام والقرآن والخلق

الكلام : جاء في لسان العرب : « الكلام في أصل اللغة الأصوات المفيدة وعند المتكلّمين : المعنى القائم بالنّفس الذي يعبّر عنه بألفاظ ، في اصطلاح النّحاة : الجملة المركبة المفيدة»[6] .

ويقول ابن تيمية : «وقد تنازع النّاس في مسمّى الكلام في الأصل ، فقيل هو اسم اللّفظ ، وقيل : لكلّ منهما بطريق الاشتراك اللفظي ، وقيل : بل هو اسم عام لهما جميعا بتناولهما عند الإطلاق ، وإن كان مع التقييد يراد به هذا تارة وهذا تارة . هذا قول السّلف وأئمة الفقهاء وإن كان هذا القول لا يعرف في كثير من الكتب»[7].

وقد أفرد الشّهرستاني فصلا بعنوان : «في حقيقة الكلام الإنساني والنّطق النفساني» حرص فيه على إثبات العلاقة الجوهرية بين ما يدور في النّفس وبين المنطوق باللّسان[8].

وللقضية في رأينا صلة متينة بقضية من قضايا اللّغة وهي علاقة الدّال بالمدلول ، أو علاقة اللفظ بالمعنى وتندرج أيضا ضمن قضية فلسفية . أيّ الأمرين أسبق الفكر أم اللّغة ؟

---

(5) ر. الطبري : تاريخ الأمم والملوك . القاهرة ، الاستقامة 1358 / 1939 7 / 195 وما بعدها ، تجد رسالة المأمون لأمر الناس بالقول بخلق القرآن .

(6) ابن منظور : لسان العرب

(7) ابن تيمية : الفتاوى 12 / 67

(8) ر. الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، تصحيح الفرد جيوم . مكتبة بغداد د.ت : 318 — 319

لا نريد أن نبحر في هذا الغرض لأنّه يخرج بنا عن موضوعنا وإنّما أحببنا أن نحدد الإطار الذي وضعت فيه قضية الكلام الإلـٰهي . ومعلوم أن الخوض في شأنه كان أحد سببي تسمية العلم الذي عرف بعلم الكلام على حدّ تعبير ابن خلدون في المقدمة ، «سموّا مجموعه[9] علم الكلام : إمّا لما فيه من المناظرة على البدع ، وهي كلام صرف . وإمّا لأنّ سبب وضعه والخوض فيه هو تنازعهم في إثبات الكلام النّفسي»[10].

والمتأمّل في مختلف وجهات النّظر حول الكلام الإلهي يتبيّن أنّها تعكس نظرة كلّ مفكر للكلام البشري ، فمن اعتبر أنّ اللّفظ هو الأساس سهل عليه أن يقول بالخلق ، ومن اعتبر ما يجول في النّفس هو الأساس أقرّ بعدم الخلق ، ومن لم يقدّم هذا على ذاك لم يقل لا بالخلق ولا بعدمه . وهناك من جمع بين الموقفين فقال بقدم المعنى وخلق اللفظ ، وقد استطاع ابن تيمية أن يحصر هذه المواقف في أربعة في النص الذي أوردناه قبل قليل .

كما يتبيّن كذلك أنها على صلة متينة بمواقف هذه الاتجاهات من صفات الله تعالى الذّاتية منها والفعلية .

فالقائلون بأن الصفات الذاتية هي عين الذات اعتبروا الكلام مخلوقا حادثا ، والقائلون بأنّها غير الذات اعتبروا الكلام غير مخلوق ، ومنهم من اعتبر الكلام صفة ذاتية من جهة نفي العجز وصفة فعلية من حيث الخلق .

واضح من خلال عرضنا لإطار هذه القضية العام أنّ المصادر الإباضية لم تهتمّ بتعريف الكلام لأنّها تعتمد القواميس المعروفة . فلنحاول تعريف كلمتي «**قرآن**» و «**خلق**» .

---

(9) كان بصدد تقرير فروع علم الكلام

(10) ابن خلدون : المقدمة : 834

القرآن : إنّ المصادر الإباضية التي تخصّ المرحلة المقرّرة لم تهتمّ بالتّعريف اللّغوي ، وإنّما تنطلق مباشرة في عرض حجج القائلين بالقدم لتردّ عليها بحجج القائلين بالخلق .

والمتأمّل في المصادر الإباضية اللاّحقة يجد أن ناصر بن سالم الرّواحي[11] اهتم بهذه القضية إلاّ أنّه يكاد ينقل كلّ ما جاء في لسان العرب نقلا حرفيا .

وخلاصة ما في اللّسان[12] تبيّن أنّنا أمام تفسيرين أحدهما ، وهو الغالب ، يتمثّل في الإلحاح على فكرة الجمع والضّمّ ، وهذا التفسير اللغوي يواكب القائلين بخلق القرآن لأن الجمع والضّم من خصائص ما هو مخلوق ، وثانيهما يتمثّل في اعتبار أن لفظة القرآن غير مشتقة من قرأ ، وقد نسب هذا القول للشافعي (150ــ767/204ــ820)[13] وعبد الله بن كثير (45ــ665/120ــ738)[14]، وهو تفسير يبدو أقرب إلى نفي الخلق عن القرآن .

والمهمّ حسب ما جاء في اللسان أنّ «القرآن» خصّ بالكتاب المنزّل على محمد ﷺ فصار له كالعلم ، كما أنّ التوراة خصّ لما أنزل على موسى عليه السلام ، وكذلك الإنجيل خصّ لما أنزل على عيسى عليه السلام .

الخلق : يقول ناصر بن سالم الرّواحي : «أصله التّقدير المستقيم ،

---

(11) ناصر بن سالم الرواحي : نثار الجوهر 40/1

(12) ابن منظور : لسان العرب

(13) الشافعي : ر الزركلي : الاعلام 6 / 249 ــ 250

(14) عبد الله بن كثير الدّاري المكي أحد القرّاء السبعة. ر. الزركلي : الاعلام 4 / 255

ويستعمل في إبداع الشّيء من غير أصل ولا احتذاء ، قال تعالى : ﴿خلق السّمٰوات والأرض﴾ (6 الأنعام 1)[15] أي أبدعهما بدلالة قوله : ﴿بديع السّمٰوات والأرض﴾ (2 البقرة 117) .

ويستعمل في إيجاد الشّيء من الشّيء نحو : ﴿خلقكم من نفس واحدة﴾ (4 النساء 1) .

وما كان بمعنى الإبداع لا يكون إلّا لله تعالى ، ولهذا فصل بين نفسه وبين غيره فقال سبحانه : ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكّرون﴾ (16 النحل 17) ويكون ما كان بالاستحالة لغيره في بعض الأحوال كمعجزة عيسى عليه السلام .

والخلق لا يستعمل في كافة النّاس إلّا على وجهين أحدهما في معنى التّقدير قال : (رجز)

ولَأنتْ تَفْري بعــضَ ما خلَقْتَ وبعــضُ القَوْم يخلقُ ولا يفْري .

والثاني : في الكذب نحو قوله تعالى : ﴿وتخلقون إفكا﴾ (29 العنكبوت 17) .

فإن قيل : قول الله تعالى : ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ (23 المؤمنون 14) دليل على صحّة وصفه غيره بالخلق . قيل : يمكن أنّه أراد تعالى أحسن المدبّرين ، أو تقديرا وتنزيلا على معتقدهم وزعمهم الكاذب أنّ غيره يشركه في الإبداع سبحانه وتعالى عمّا يقولون علّوا كبيرا . فكأنّه قيل فأحسب أنّ هناك مبدعين وموجدين فالله أحسنهم إيجادا على ما يعتقدون كما قال تعالى : ﴿خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم﴾ (13 الرّعد 16) .

---

(15) والآية : ﴿الحمد لله الذي خلق السماوات والارض وجعل الظلمات والنور.﴾

وكل موضوع استعمل فيه الخلق لوصف الكلام فالمراد به الكذب ، وتمسّك بهذا القول كثير ممّن امتنعوا عن القول بخلق القرآن ولا حجّة لهم فيه إلّا التمحل » [16] .

ونخلص من هذا النّص إلى أنّ الخلق بمعنى الإيجاد والإبداع في حقّ الله تعالى سواء أكان من لا شيء أو من شيء ، والفرق واضح بين الخلق والاختلاق . وحول معنى الإيجاد والإحداث ثار الجدل بين القائلين بنفي خلق القرآن والقائلين بخلقه فما هو موقف أو بالأحرى مواقف الإباضية من هذه القضية ؟

الإباضيـة وخلـق القـرآن

لمحة تاريخية مع تحديد المواقف :

لم نجد الإشارة إلى «خلق القرّان» لا عند الصّحابة ولا عند التّابعين ، فجابر بن زيد وأبو عبيدة والرّبيع ووائل بن أيوب شيوخ الإباضية على التوالي لم يتطرّقوا لهذا الموضوع في ما نعلم .

لكن الكشف التّاريخي يثبت أن الحضارة اليونانية والدّيانة اليهودية والمسيحية كلّها خاضت في مثل هذه القضية من قبل[17].

فهذا هيروقليطس قد فسّر الكلمة بأنّها القوة العاقلة المنبثّة في جميع أنحاء

(16) ناصر بن سالم الرواحي : نثار الجوهر 1 / 41 . اعتمد اعتمادا كبيرا على ما جاء عند ابن منظور في لسان العرب عدا الفقرة الأخيرة فانها من استنتاجه الخاص . واعتمدنا هذا النص لاننا لم نجد في المرحلة المقرّرة نصّا بهذا الاستيفاء .

(17) ر. بلقاسم بن حسن : آراء الماتريدي الكلامية : 218 — 219 .

الكون ، وليس العالم المرئي إلّا جانبا رمزيا ظاهرا يختفي وراء الصنف الآخر من حقيقة هذا الكون[18].

وفي الفلسفة الرّواقية قد قصدوا بالعقل الكلّي المدبّر للكون وميّزوا بين العقل الظّاهر وبين العقل الكامن .

وقد أثّرت هذه الفلسفات في الفكر المسيحي فأصبحت «الكلمة» الابن الأول في المسيحيّة ، والرّوح السّارية في العالم وتشخّصت في صورة المسيح[19].

وللديانة اليهودية الكلمة «ممرا» التي نتج عنها وفقا للعهد القديم أفكار الخلق والوحي والعناية .

إنّ مثل هذه الأفكار تسرّبت تدريجيا إلى المحيط الإسلامي وفعلت فعلها ويبدو أنّ الجعد بن درهم (737/120) هو أوّل من روّج الحديث في هذه القضية في المحيط الاسلامي[20] ثم تفشّت شيئا فشيئا حتى بلغت أوجها مع المأمون .

ويبدو أنّ أوّل من تعرّض للقضية في المحيط الإباضي ابن يزيد الفزاري[21] دون أن يكون لها أثر كبير في البيئة الإباضية

(18) ر. ابو العلاء عفيفي : نظريات الاسلاميين في الكلمة . مجلة كلية الاداب 1934 الجامعة المصرية ص 34

(19) ر. الكتاب المقدس : رسالة بولس الى العبرانيين : 353

(20) ر. ابن نباتة المصري : شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون. مطبعة مصطفى البابي الحلي ، القاهرة 1957 : 186

(21) وقد أورد تبغورين موقف عبد الله بن يزيد من القرآن : «وحكى عن عبد الله ابن يزيدُ وأصحابه أنّهم يقولون : القرآن وكتب الله كلّها أجسام ليست بأعراض وليس للعباد فيه فعل ، والقراءة فيها غيرها ، والحكاية فيها غيرها» . كتاب اصول الدين : 57 و61

ويورد أحمد الشماخي أن المعركة في شأن هذه القضية قد احتدّت زمن المهنّا بن جيفر (226–236/841–850) أحد أئمة عمان[22]. وكذلك أشار إلى نفس الحادثة أبو مهدي عيسى بن اسماعيل[23] وتتمثل في أنّ القضية دخيلة على إباضية عمان ومنطلقها من مدينة البصرة ذلك أنّ أبا شاكر الدّيصاني[24] ألقى بين الناس فكرة قدم القرآن ، وما أن وصل صداها إلى عمان حتى ثارت فتنة بين علمائها وكادت تفضي إلى تصدّع بينهم لولا أنّهم اصطلحوا بسرعة على الوقوف على الإجمال وهو أنّ الله تعالى خالق كل شيء ، وما سوى الله مخلوق ، وأن القرآن كلام الله ووحيه وكتابه وتنزيله على محمد ﷺ .

ويذكر البرّادي وجود **ثلاثة مواقف** في عمان في القرن الثالث هجري ، التاسع ميلادي وهي :

1 – القرآن كلام الله وليس بصفة .
2 – القرآن كلام الله ووحيه للرسول ﷺ وهو ممّا يسع جهله .
3 – رفض القول بخلق القرآن من التوقّف فيمن يقول بذلك[25]. »

---

(22) ر. أحمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 16
وعن الامام المهنّا بن جيفر ر. عبد الله السالمي : تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان تحقيق أبي إسحاق إبراهيم اطفّيش ط 2 مطبعة الشّباب. القاهرة 1350 1 / 123 – 133 .

(23) ر. أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : الرّد على البهلولي : 180

(24) يذكر أبو اسحاق اطفيش أنّه يهودي تظاهر بالإسلام لأجل الدّسّ وإلقاء الفتنة بين المسلمين ر. عبد الله السالمي : تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان 1 / 128 – 129 وقد فصّل الكلام في رواية الحادثة . ويذكر أبو مهدي عيسى بن اسماعيل أن الدّيصانية قوم من الدّهرية الذين ينكرون حدوث العالم : الرّد على البهلولي : 80

(25) أبو القاسم البرّادي : كتاب شفاء الحائم خ البارونية : 285 . ر. النامي : الأطروحة : 234

كما ينقل أبو مهدي[26] نصّا عن الوارجلاني مفاده أنّ القضية ظلّت خلافية في عمان إلى القرن السادس هجري / 12 ميلادي ، فمنهم من يقول بالقدم ، ومنهم من يقول بالحدوث ، ومنهم من يتوقّف دون أن يقطع عذر هؤلاء ولا هؤلاء .

وممّن يقولون بالقدم ابن النّظر العماني[27]، وقد أفرد قصيدة نونية في ديوان الدّعائم[28] للدّفاع عن هذا الموقف وتبرأ ممّن يقولون بالخلق[29].

هذا عن إباضية المشرق في قضية خلق القرآن أمّا عن إباضية المغرب

---

(26) ر. ابو مهدي عيسى بن اسماعيل : جواب لأهل عمان : 181. ر. أبو يعقوب الوارجلاني : الدّليل والبرهان ط 1. 3 / 151

(27) أحمد بن سليمان بن النّظر السّمائلي العماني (ق 5 / 11) تبحّر في العلم منذ صغره قتل وهو ابن 35 سنة . وجمع قصائده في العقيدة والفقه محمد بن وصاف العماني وسمّي الديوان : كتاب الدعائم، وشرحه وقد طبع هذا الشرح في جزأين ط . وزارة التراث بعمان 1982 بتحقيق عبد المنعم عامر. كما شرحه بعدَ ذلك البّرادي ووسمه «بشفاء الحائم على بعض الدّعائم». (ر. سالم العدالي : البرادي حياته وآثاره ص 122 — 151) وهي خ بالبارونية ولسالم العدّالي نسخة مصورة منها . كما شرحه امحمد اطفيش . وكتاب الدعائم طبع عدة طبعات . اعتمدنا الطبعة التي صححها وأشرف على طبعها محمد عيران وقدم لها سالم بن محمد الرواحي حيث عرف بالمؤلف (ص3–7) ط. دمشق . المطبعة العمومية 1966/1286 .

(28) ر. ابن النظر العماني : كتاب الدعائم : 31 — 36

(29) ومن الإباضية من يشك في نسبة هذه القصيدة لابن النّظر مثل امحمد اطفيش ر. كتاب شرح الدعائم ط. حجرية 1325 هـ 1 / 225 و229 ، وعبد الله السّالمي المشارق : 246 . أما ابو سعيد محمد سعيد الأزدي القلهاتي (11 / 17) فيجزم أنّها لابن النّظر العماني حسب قول امحمد اطفيش : شرح الدعائم 1 / 224

فقد استقرّ عندهم رأي واحد من وقت مبكّر مع رسالة الإمام أبي اليقظان الرّستمي (231ـ281/855ـ894)[30] وقد استمرّ هؤلاء في الدّفاع عن هذا المبدإ إلى يومنا هذا .

وهنا يجدر أن نلاحظ أنّ سجن أبي اليقظان كان زمن المتوكّل أي عند ردّ الفعل على المعتزلة ، فالفكر الاعتزالي كان قد تبلور بعد ، وكذلك ننبّه إلى طرد سحنون علماء المعتزلة والإباضية وغيرهم من الفرق من جامع القيروان[31]، فرسالة أبي اليقظان حينئذ جاءت ردّ فعل على العباسيين والأغالبة في نفس الوقت ، وأقرّت خلق القرآن انطلاقا من حجج اعتزالية فلا شكّ حينئذ في تأثر الإباضية بالمعتزلة في هذه القضية لكن مع شيء من التّصرّف كما سنبيّن ذلك في إبّانه .

وحاصل القول إنّنا إن تبيّنّا أنّ الإباضية تمسّكوا برأي واحد في ما يتعلّق بالقول باستحالة رؤية الله تعالى فإنّهم وقفوا مواقف شتّى من قضية خلق القرآن تتلخّص في ما يلي :

1 ــ الاكتفاء بالإجمال دون تفصيل : إنّ الله خالق كل شيء ، وما

---

(30) **أبو اليقظان الرّستمي** : هو محمد بن أفلح بن عبد الوهاب خامس الأئمة الرّستميين ولد ونشأ في تاهرت أيام إمارة أبيه . حجّ سنة 238 / 852 فقبض عليه عمّال بني العباس ، ونقل إلى بغداد فسجن وعاد إلى تاهرت بعد موت أبيه وبويع سنة 241 / 855 . له رصيد علمي وافر كأسلافه. وإلى جانب رسائله وأجوبته المخطوطة حفظ البرّادي رسالته في خلق القرآن : الجواهر المنتقاة لما أخلّ به كتاب الطبقات . ط. حجرية بالبارونية القاهرة 1306 : 183 ــ 200 . وعن أبي اليقظان ر. الزركلي : الاعلام : 6 / 265 وبه الإحالة على المصادر الإباضية .

(31) انظر ما سبق : 57 ر . النامي : الأطروحة : 230 ــ 236 . ر . كوبرلي : الاطروحة : 373 ــ 381

سوى الله مخلوق ، وإنّ القرآن الكريم كلام الله ووحيه وكتابه وتنزيله على محمد ﷺ .

2 ــ القرآن كلام الله وليس صفة لا فعلية ولا ذاتية .

3 ــ القرآن غير مخلوق .

4 ــ القرآن مخلوق .

5 ــ الوقوف في القضية دون قطع عذر القائلين بالقدم أو بالخلق .

وواضح من خلال النّظر في النّصوص أنّ الموقف الذي غلب على جمهور الإباضية وبصفة خاصّة بالمغرب ، وهذا محور بحثنا ، وبصفة أخصّ في القرون التي تعنينا ، هو القول بخلق القرآن إذ كلّ من الشّماخي والسّدويكشي والمحشّي والتّلاتي والمصعبي وأبي مهدي وغيرهم جاءت مصنّفاتهم تردّ على من يقول بالقدم ، وتدعّم القول بالخلق ، فما هي الحجج المعتمدة في هذا الشّأن ؟

حجج جمهور علماء الإباضية القائلين بخلق القرآن :

إنّ هذه القضيّة ترد دائما في سياقات جدلية يختلط فيها الاحتجاج بالرّدود على من يقول بالقدم لذلك رأينا من الأصلح أن نفصل بينهما ليكون العرض أكثر وضوحا فنبدأ بذكر حجج الإباضية على خلق القرآن .

الحجج العقلية :

1) إنّ القرآن يتكوّن من حروف وحركات وأصوات مقطّعة وآيات محكمة ومتشابهة وناسخ ومنسوخ ، وأجزاء وأحزاب الخ كلّ هذا من علامات الحادث[32].

---

(32) ر. أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : جواب لاهل عمان : 174

2) لا يمكن أن يعتبر القرآن صفة لله لأن هذا يحتاج إلى وحي صريح أو توقيف وهذا غير موجود[33].

3) اعتبار القرآن هو الله يجعل أصحابه من اليعقوبية [34].

4) القرآن شيء غير الله عزّ وجل فلو قيل بقدمه بطلت الوحدانية في القدم لأنه يلزم حينئذ وجود قديمين[35].

وقد نقل أبو مهدي نصّا من رسالة أبي اليقظان جاء فيه ما يلي : «اجتمعت الأمّة على أنّ القرآن كلام الله ولا يخلو هذا الكلام من أن يكون شيئا أو ليس بشيء ، فإن كان ليس بشيء فإنه اختلف فيه المختلفون وليس ثم شيء يختلف فيه المختلفون وينازع فيه متنازع ، ولو صح أنّه ليس بشيء لبطل أن تكون رسل الله جاءت بشيء ، وأنّ الله عزّ وجل أنزل على أنبيائه شيئا ، ولبطل أن يكون ثمّ توراة أو انجيل أو فرقان فثبت أن كلام الله شيء»[36].

5) «بما أن المحدَث لا يكون إلّا بمحدِث فلا كلام بدون متكلّم مختلف عن المُتكلّم»[37].

6) «ومما يدلّ على أنّ الكلام من الله حدث وأنّه غيره أنّه جائز أن يقال : متى كلّم الله موسى ، ولم كلّم الله موسى ؟ فيقال : ليفضّله بكلامه ويحتجّ

(33) ر. أحمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 3
(34) اليعقوبية : انظر ما سبق : 24 تعليق 38
(35) ر. ابو مهدي عيسى بن اسماعيل : الرد على البهلولي : 175 و178 ر. عبد الله السالمي : المشارق : 244
(36) ابو مهدي عيسى بن اسماعيل : الرد على البهلولي : 174 — 175 . ر. البرادي : الجواهر : 183
(37) البرادي : الجواهر : 192. ر. أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : الرد على البهلولي : 179 .

به على خلقه ، ولا يجوز أن يقال : لم قدر الله على موسى كما جاز أن يقال لم كلّم الله موسى ، ولا يجوز أن يقال متى علم الله موسى ولا متى قدر الله على موسى ، وجائز أن يقال لم كلّمه ومتى كلّمه ، ولا يجوز أن يقال لم يزل يكلّمه كما يجوز أن يقال لم يزل يعلّمه ويقدر عليه ، وكما يجوز أن يقال لم رضي الله على نبيه فيقال لأنّه أطاعه ، ويقال لم غضب الله على أعدائه فيقال لأنّهم عصوه فدخل الكلام في باب الفعل»[38].

7) الدّليل على خلق القرآن خلق الانسان : «قال أبو القاسم رحمه الله : فإن قال ما الدّليل على خلق القرآن ؟ قلنا هو الدّليل على خلقك أنت أيّها السائل . فإن كان القرآن غير مخلوق فأنت أيضا غير مخلوق وإلّا فجميع آثار الصّنعة الموجودة فيك الدّالة على خلقك موجودة فيه دالة على خلقه»[39].

الأدلـة النقليـة

أدلّة القرآن على أنّ القرآن مخلوق :

ــ **أمّا الحدَث** : فقوله تعالى : ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلّا استمعوه وهم يلعبون﴾ (21 الأنبياء 2) . ﴿ما يأتيهم من ذكر من الرّحمـٰن محدث إلّا كانوا عنه معرضين﴾ (26 الشعراء 5) فالقرآن ذكر والذّكر محدَث ينتج القرآن محدَث ، فإنّ الذّكر هو القرآن لقوله تعالى : ﴿وقالوا يا أيّها الذي نزّل عليه الذّكر إنّك لمجنون﴾ (15 الحجر 6) . فإن الذّكر هو القرآن .

ــ **وأمّا الجعل** فقوله تعالى : ﴿إنّا جعلناه قرآنا عربيا﴾ (43 الزخرف 3). وقوله ﴿ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا﴾ (42 الشورى 52)

---

(38) نفس الاحالة السابقة

(39) ابو مهدي عيسى بن اسماعيل : الرد على البهلولي : 177 ر. ابو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 132

فالجعل بمعنى الخلق كما في قوله تعالى : ﴿هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه﴾ (10 يونس 67) . وقوله : ﴿وجعل منها زوجها﴾ (7 الأعراف 189) . وقوله : ﴿أمّن جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهارا وجعل لها رواسي﴾ (27 النمل 61) . وفي أمثالها فلا فرق بين الجعلين ... فالقرآن مجعول وكل مجعول متغير وكل متغير محدث ينتج القرآن محدث»[40]

ويتمادى أبو مهدي على هذا النّسق مع الصّفات التالية : النّزول ، وقدرة الله على الذّهاب به ، والتّشابه ، والمماثلة ، والتفصيل ، والحفظ، والتّلاوة، والتّجزّؤ ، والتّنويع الخ ... ليبيّن أنّها كلّها تدلّ على الخلق إلى أن يقول : «ولو استقصينا الصّفات لكَلّ القلم ، وأعقب السّأم ، وفي هذا كفاية لمن أراد الله إرشاده لأنّ هذه الصفات لا تكون إلا للمخلوق ، فلا يوصف الله بها لا حقيقة ولا مجازا لقوله تعالى : ﴿ليس كمثله شيء وهو السّميع البصير﴾ (42 الشورى 11) فلا يوصف الخالق بما يوصف به المخلوق ، ولا يوصف المخلوق بما يوصف به الخالق ، فهذا القرآن الموصوف بهذه الصّفات الدّالة على خلقه لا بدّ من محدِث وجاعِل ومنزِل ومفصّل له إلى غير غير ذلك من الأوصاف التي تقتضي هذه الصّفات لا بدّ أن يكون غيرها وقبلها ، وهما شيئان مختلفان ، والأوّل هو المقدّم وهو الجاعِل الخالِق القديم والثّاني المجعول المخلوق المحدَث الكائن بعد أن لم يكن»[41] .

---

(40) ابو مهدي عيسى بن اسماعيل : جواب لأهل عمان : 2 ـــ 3. ر. البرادي : الجواهر : 186 ـــ 188 والمعتزلة وقفوا نفس الموقف . ر. القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة : 531 ـــ 532

(41) أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : جواب لأهل عمان : 2 ـــ 3 . وقد اعتمد على ما جاء في رسالة أبي اليقظان في الدرجة الأولى ثم جمع ما جاء موزّعا في المصادر الاباضية وزاده تدقيقا وتدليلا . ر. البرادي : الجواهر : 183 ـــ 200 رسالة أبي اليقظان الرّستمي في خلق القرآن . ر. احمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي 109 : ر. أبو مهدي عيسى ابن اسماعيل : الرد =

من خلال هذه النّصوص نتبيّن إلحاح الإباضية ، مثل المعتزلة على توجيه هذه الآيات إلى مفهوم الخلق ثم إلى جانب هذا بيّنت المصادر أنّ القرآن شيء .

— القرآن شيء :

يقول تعالى : ﴿ذلكم الله ربّكم لا إله إلاّ خو خالق كلّ شيء﴾ (6 الأنعام 102) ولا دليل على استثناء القرآن فهو حينئذ شيء مخلوق .

وقد سئل بعض أصحاب هذا القول (خلق القرآن) عن القرآن هل هو مخلوق أو لا ؟ فقال للسائل : سألتني عن الخالق أو المخلوق . فوجم الذي سأل وانقطع [42] .

الأدلّة من الحديث[43] :

روي عن رسول الله ﷺ أنّه قال لأبيّ بن كعب : أيّ آية في كتاب

= على البهلولي : 175 (تحليل صفة النزول) . ر. أبو عمار عبد الكافي : الموجز 133/2 — 136 . ر. امحمد اطفيش : شرح الدعائم 227/1 .

(42) ر. أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : جواب لأهل عمان : 6 . ر. امحمد اطفيش : شرح الدعائم 238/1 .

(43) ر. أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : الرد على البهلولي : 182 . ر. البرادي : الجواهر : 197 — 198 هنالك تجد كل الأحاديث التي أوردنا هنا مع ملاحظة أنها لم يذكرها الربيع بن حبيب في الجامع الصحيح سوى حديث واحد وهو : قال : **قال عقبة بن عامر الجهني صلّى بنا رسول الله ﷺ صلاة الغداة فقرأ بالمعوذتين فقال : يا عقبة إنّ هاتين أفضل سورة في القرآن والزّبور والإنجيل والتوراة** . الربيع بن حبيب الجامع الصحيح 12/3 عدد 810 ، وعقبة بن عامر الجهني (678/58) صحابي حضر فتح مصر مع عمرو بن العاص له 55 حديثا . ر. الزركلي : اعلام 37/5 . لم يرد عند ونسنك لكن وردت صيغة خير في قوله عليه السلام : **«أعلمك سورتين من خير سورتين قرأت بهما الناس»** . ر. أحمد بن حنبل 144/4 ، 150 ر. ونسنك : المعجم المفهرس 23/3 .

الله أعظم فقال له أبي : آية الكرسي ، فقال عليه الصلاة والسلام : «أبا المنذر إنّ لها لسانا وشفتين تقدّس الله تعالى تحت العرش أفترون أنّها تقدّس خالقها[44].

وقال عليه الصلاة والسّلام : «إنّ الله خلق طه ويـٓس قبل أن يخلق الخلق بألفي عام»[45].

وقال : «تعلّموا البقرة وآل عمران فإنّ تعلّمهما بركة ولا تستطيعهما المبطلة ، وتعلّموا الزّهراوين فإنّهما يأتيان يوم القيامة كأنّهما غمامتان ... يظلّان صاحبهما»[46].

وقال أيضا : «يأتي القرآن يوم القيامة كالرّجل الشّاحب لونه . فيقول للتّالين : أتعرفني ؟ فيقول لا ، فيقول له القرآن : أنا القرآن الذي أحييت به ليلك فيكون قائده إلى الجنة»[47].

وروي عن علي ابن أبي طالب أنّه قعد ذات يوم في ملإ من المهاجرين والأنصار في خلافة عمر ، وأصحاب رسول الله ﷺ يتذاكرون فضائل القرآن فقال بعضهم : أفضل القرآن خاتمة سورة براءة : ﴿لقد جاءكم رسول﴾ (9 التوبة 129) . وقال بعضهم : آخر سورة بني اسرائيل : ﴿قل ادعوا الله﴾ (17 الاسراء 110 — 111) . وقال قوم أفضل القرآن : يـٓس . وقال بعضهم أفضل القرآن : السّجدة . وعلي فيهم ساكت فقال له عمر رحمه الله : مالك

(44) ر. مسلم مسافرين 258 . أبو داود حروف 35 ، الدارمي : فضائل القرآن 14 احمد بن حنبل 58/5 . 142 . ر. ونسنك : المعجم المفهرس 138/1 .

(45) ر. البخاري : توحيد 55 . الترمذي : تفسير سورة هود 11 ، ابن ماجة : مقدمة 13 احمد بن حنبل 4 / 11 — 12 . ر. ونسنك : المعجم المفهرس 2 / 72 .

13 احمد بن حنبل 4 / 11— 12 . ر. ونسنك : المعجم المفهرس 2 / 72

(46) ر. الدارمي : فضائل القرآن 15 . ر. ونسنك : المعجم المفهرس 2 / 349

(47) ر. الدارمي : فضائل القرآن 1 . ر. ونسنك : المعجم المفهرس 5 / 481

يا أبا الحسن ساكت ؟ فقال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : خير البشر آدم ، وخير العرب أنا ولا فخر ، وخير الفرس سلمان ، وخير الرّوم صهيب، وخير الحبشة بلال ، وخير الجبال الطّور ، وخير البقاع مكّة ، وخير الشجر السّدرة ، وأعظم القرآن البقرة ، وأعظم البقرة آية الكرسي[48] .

ويختم أبو مهدي إيراده لهذه الأحاديث بقوله : «ومثل هذه الأحاديث كثير مما يدل على خلقه (القرآن)»[49] ويشير هنا إلى ورود عبارة الخلق صريحة في الحديث كما ينبّه إلى معنى التّفاضل ولا يكون إلاّ بين مخلوقين .

إن كان هذا مسلك الإباضية في الاحتجاج لموقفهم فكيف جاءت ردودهم على القائلين بالقدم ؟

الردّ على الفرق الأخرى :

قبل أن نورد مختلف الرّدود الواردة في المصادر الإباضية يحسن أن نعرّف بمواقف الفرق التي كثر تردّد ذكرها وهي على التّوالي المعتزلة[50]، الماتريدية ، الأشعرية ، أصحاب الحديث ، الحنابلة ، الظاهرية ، الشعية .

---

(48) جاءت أحاديث بهذا المعنى تورد صيغة التفضيل (أعظم) عند الدارمي : فضائل القرآن 5 . مسلم : مسافرين 258 أبي داود حروف 1 ، وتر 17.15 . احمد ابن حنبل 142.58/5 البخاري : تفسير سورة الانفال 2 . الحجر 3 . فضائل القرآن 9 ر. ونسنك : المعجم المفهرس لالفاظ الحديث 4 / 281

(49) ابو مهدي عيسى بن اسماعيل : الرد على البهلولي : 182

(50) ذكرنا المعتزلة لضبط الفويرقات بين علمائها في هذا الشأن وإن كانت تتفق في المبدإ مع الإباضية .

مواقف الفرق الاخرى

المعتزلة وخلق القرآن

لقد لخّص الأشعري جميع أقوال المعتزلة في خلق القرآن وهي كما يلي :[51]

1 ــ يزعمون أن كلام الله جسم ، وأنّه مخلوق وأنّه لا شيء إلّا جسم .

2 ــ يزعمون أنّ كلام الخلق عرض وهو حركة لأنّه لا عرض عندهم إلّا الحركة ، وأنّ كلام الخلق جسم ، وأنّ ذلك الجسم صوت مقطّع مؤلّف مسموع ، وهو فعل الله وخلقه وإنما يفعل الإنسان القراءة والقراءة الحركة ، وهي غير القرآن ، وهذا قول النّظّام[52] وأصحابه .

وأحال النّظّام أن يكون كلام الله في أماكن كثيرة أو في مكانين في وقت واحد ، وزعم أنّه في المكان الذي خلقه الله فيه .

3 ــ أبو الهذيل[53] وأصحابه يزعمون أنّ القرآن مخلوق لله وهو عرض ويوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد ، إذا تلاه تال فهو يوجد في تلاوته ، وكذلك إذا كتبه كاتب وجد مع كتابته ، وكذلك إذا حفظه حافظ وجد

---

(51) اخترنا هذا التلخيص لشموله ، والأشعري ملمّ بأقوال المعتزلة إلّا أنّه قد رفضها ولذلك اعتبرها زعما . وقد ذكر بعضا منها امحمد اطفيش : شرح الدعائم 1 / 233 وذلك لتدعيم موقفه . ر. القاضي عبد الجبار : الاصول الخمسة : 527 ــ 562 . تجد اشارات الى فويرقات بين علماء المعتزلة إلّا أنّه ألحّ على بسط الحجج على خلق القرآن وردّ القول بالقدم .

(52) النظام (ت 231 / 845) ر. الزركلي : الاعلام 1 / 36

(53) ابو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف البصري (135 ــ 235 / 753 ــ 850) . ر. الزركلي : الاعلام 7 / 355

مع حفظه ، فهو يوجد في الأماكن بالتّلاوة والحفظ والكتابة ولا يجوز عليه الانتقال والزّوال . وكذلك قوله في كلام الخلق إنّه جائز وجوده في أماكن كثيرة في وقت واحد .

4 ـ قول جعفر بن حرب[54] وأكثر البغداديين يزعمون أنّ كلام الله عرض وأنّه مخلوق ، وأحالوا أن يوجد في مكانين في وقت واحد ، وزعموا أنّ المكان الذي خلقه الله فيه محال انتقاله وزواله منه ووجوده في غيره .

5 ـ قول أصحاب معمّر[55]: يزعمون أنّ القرآن عرض والأعراض عندهم قسمان : قسم منها يفعله الأحياء ، وقسم منها يفعله الأموات ، ومحال أن يكون ما يفعله الأموات فعلا للأحياء ، والقرآن مفعول ، وهو عرض ، ومحال أن يكون الله فعله في الحقيقة لأنّهم يحيلون أن تكون الأعراض فعلا لله ، وزعموا أنّ القرآن فعل للمكان الذي يسمع منه ، إن سمع من شجرة فهو فعل لها وحيثما سمع فهو فعل للمحلّ الذي حلّ فيه .

6 ـ قول الإسكافي[56] يزعم أنّ كلام الله عرض مخلوق ، وأنّه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد[57]» .

فواضح أنّ المعتزلة وإن اختلفوا اختلافات جزئية فإنّهم أجمعوا على أنّه مخلوق وفي تقديم الزّمخشري للكشّاف أقوى دليل حيث يقول : «الحمد

---

(54) جعفر بن حرب (177 ـ 236 / 793 ـ 850) ر. الزركلي : الاعلام 2 / 116 ـ 117

(55) معمّر بن عبّاد السّلمي (215 / 830) ، كان أعظم القدرية غلوّا . ر. الزركلي : الاعلام 8 / 190

(56) الإسكافي (محمد بن عبد الله) (240 / 854) . ر. الزركلي : الاعلام 7 / 92

(57) ابو الحسن الاشعري : المقالات 1 / 267 ـ 269

لله الذي أنزل القرآن كلاما مؤلّفا منظّما ، ونزّله بحسب المصالح منجّما ، وجعله بالتّحميد مفتتحا وبالاستعاذة مختتما ، وأوحاه على قسمين : مشتابها ومحكما ، وفصّله سورا ، وسوره آيات ، وميّز بينهن بفصول وغايات ، وما هي إلّا صفات مبتدإ مبتدع ، وسمات منشإ مخترع ، فسبحان من استأثر بالأوّليات والقدم، ووسم كل شيء سواه بالحدوث عن العدم، أنشأه كتابا ساطعا تبيانه ، قاطعا برهانه.وحيا ناطقا ببينات وحجج ، قرآنا عربيا غير ذي عوج»[58].

الماتريدية[59] :

إنّ كثيرا من منطلقات الماتريدي انبثقت عن أبي حنيفة وقد نسب له القولان أي بالقدم والخلق[60] إلّا أنّ ابن حنبل نفى عن أبي حنيفة القول بالخلق[61] فماذا عن موقف أبي منصور ؟

إنّه يقرّر أنّ الله متكلّم وأنّ له كلاما في الحقيقة وإن اختلفت الآراء في ماهيته وكنهه بدليل اتّفاق الأنبياء على ذلك ، وبدليل اتصافه بصفات الكمال ، والكلام من أوكد الصّفات إذ المخلوق لا يجوز أن يكون أكمل من خالقه .

---

(58) الزمخشري : الكشاف 1 / 1 ــ 8

(59) ر. بلقاسم بن حسن : اراء الماتريدي الكلامية : 219 ــ 231 في الأطروحة تحليل واضح للقضية .

(60) ر . أبو حنيفة : الفقه الأكبر. شرح أبي المنتهى ط . مجلس المعارف النظامية في الهند . حيدر أباد 1321 هـ : 109 . يقول إنّ القرآن كلام الله تعالى ، في المصاحف مكتوب ، وفي القلوب محفوظ ، وعلى الألسن مقروء ، وعلى النبي ﷺ منزل ، وقراءتنا له مخلوقة ، والقرآن غير مخلوق .

(61) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد 13 / 388 . يرى أن أبا حنيفة قال بخلق القرآن

وأثناء الاستدلال من القرآن نفهم أنّ الماتريدي يقرّ بالكلام النّفسي إلاّ أنّه ينكر سماعه وهو بهذا قريب من المعتزلة القائلين بأن الله خلق الكلام في الشّجرة ولم يسمع موسى كلام الله حقيقة[62] والنّظر في الكلام الإنساني يبيّن أنّه مستويان :

ــ نفسيّ : وهو المعنى النفسي الذي يدور بخلد الإنسان وليس له صوت .

ــ بالصوت : وهو التعبير اللفظي عن الكلام النفسي .

واعتمادا على هذا الأساس اعتبر الماتريدية أنّ لله كلاما نفسيا وهو الصّورة العلمية للكلام ، واستدلوا على ذلك بنصوص من القرآن والسنّة، وعدّوه صفة أزلية قديمة قائمة بالذّات ، كما أثبتوا له كلاما لفظيا أساسه الأمر والنّهي والخبر وعدوّه حادثا مخلوقا لأنّ الألفاظ تنقضي بمجرّد النطق بها .

فالماتريدية حينئذ يروْن أنّ معاني القرآن قديمة ثابتة لدى الله تعالى ، ثم يخلق عليها من الدّلالات مثل الكتب السّماوية .

الأشعرية[63] :

لقد قسم الأشعري الكلام إلى قسمين كلام نفسيّ وكلام لفظيّ :

أمّا النّفسي فهو قديم أزلي .

وأمّا اللّفظي فيمكن أن يتغيّر باعتباره ما يسمع وما يكتب .

ويعتبر الأشعري أنّ الكلام صفة لله من صفات الذّات ، وما دام صفة فهو قديم[64]. وينقل امحمد اطفيّش عن الأشعري ما يلي :

---

(62) احمد بن حنبل : الرّد على الجهمية والزنادقة القاهرة 1956 : 16

(63) ر. أبو الحسن الاشعري : الإبانة ط 1 دمشق بيروت : 51 ــ 84

(64) الفاضل ابن عاشور : محاضرات بكلية الشريعة بتونس سنة 1965 ــ 1966. خ بمكتبتي .

«قال أبو الحسن الأشعري إمام الأشاعرة : الكلام صفة واحدة قائمة بذات الله تعالى ومع كونه واحدا هو توراة وزبور وإنجيل وقرآن وأمر ونهي وخبر واستخبار ، وهو زائد على الذّات»[65].

يقول الرّازي : «وأمّا الأشعري وأتباعه فإنّهم زعموا أنّ كلام الله تعالى صفة قديمة يعبّر عنها بهذه الحروف والأصوات[66]» .

وجاء في كتاب نهاية الإقدام : «فكانت السّلف على إثبات القدم والأزلية لهذه الكلمات دون التّعرّض لصفة أخرى وراءها ، وكانت المعتزلة على إثبات الحدوث والخلقية لهذه الحروف والأصوات دون التّعرّض لأمر وراءها ، فأبدع الأشعري قولا ثالثا وقضى بحدوث الحروف وهو خرق الإجماع ، وحكم بأنّ ما نقرأه كلام الله مجازا لا حقيقة وهو عين الابتداع ، فهلاّ قد ورد السّمع بأنّ ما نقرأه ونكتبه كلام الله تعالى دون أن يتعرّض لكيفيته وحقيقته كما ورد السّمع بإثبات كثير من الصّفات من الوجه واليدين إلى غير ذلك من الصّفات الخبريّة»[67].

فالمدرسة الأشعرية تتّفق مع الماتريدية في إقرار الكلام النّفسي واللّفظي لكنّهما تختلفان في جواز سماع الكلام النّفسي ، فإن كان الماتريدية ينكرون سماعه فإنّ الأشعرية يقرّرون إمكان سماعه بناء على أنّ السّماع يتعلّق بكل موجود ، قياسا على الرؤية ، فإنّ كل موجود يصحّ أن يرى ، فالكلام النّفسي موجود فيجوز عندئذ سماعه .

أصحاب الحديث وأهل السنة :

«ويقولون (أصحاب الحديث وأهل السّنة) إنّ القرآن كلام الله غير

---

(65) امحمد اطفيش : شرح الدّعائم 1 / 231

(66) الفخر الرازي : التفسير الكبير 27 / 187

(67) الشهرستاني : نهاية الإقدام : 313 — 314

مخلوق، والكلام في الوقف واللّفظ، من قال باللّفظ أو الوقف فهو مبتدع عندهم ، لا يقال : اللفظ بالقرآن مخلوق ولا يقال غير مخلوق»[68].

وأمّا السّلف فقالوا : «لم يزل الله متكلّما إن شاء، وإنّ الكلام صفة كمال، ومن تكلّم أكمل ممّن لا يتكلّم ، كما أنّ من يعلم ويقدر أكمل ممّن لا يعلم ولا يقدر ، ومن يتكلّم بمشيئته وقدرته أكمل ممّن يكون الكلام لازما لذاته ، وليس له عليه قدرة ولا فيه مشيئة ، والكمال إنّما يكون بالصّفات القائمة بالموصوف لا بالأمور المباينة له ، ولا يكون الموصوف متكلّما عالما قادرا إلاّ بما يقوم به الكلام والعلم والقدرة وإذا كان ذلك فمن لم يزل موصوفا بصفات الكمال أكمل ممّن حدثت له بعد أن لم يكن متّصفا بها لو كان حدوثها ممكنا فكيف إذا كان ممتنعا ؟ فتبيّن أنّ الرّب لم يزل ولا يزال موصوفا بصفات الكمال ، منعوتا نعوت الجلال ، ومن أجلّها الكلام ، فلم يزل متكلّما إذا شاء ولا يزال كذلك ، وهو يتكلّم إذا شاء بالعربية كما تكلم بالقرآن العربي ، وما تكلّم الله به فهو قائم به ليس مخلوقا منفصلا عنه ، فلا تكون الحروف التي هي مباني أسماء الله الحسنى وكتبه المنزّلة مخلوقة لأنّ الله تكلّم بها»[69].

الحنابلة :

«قال أحمد بن حنبل لرجل : ألست مخلوقا ؟ قال بلى ، قال أليس كلامك منك ؟ قال بلى . قال أليس كلامك مخلوقا ؟ قال : بلى فالله تعالى غير مخلوق وكلامه منه ليس بمخلوق»[70].

وقالت الحنابلة ومنهم ابن تيمية : كلامه تعالى حروف وأصوات تقوم

---

(68) أبو الحسن الأشعري : المقالات 1 / 346
(69) ابن تيمية : مجموع الفتاوى : 12 / 52
(70) ابن تيمية : مجموع الفتاوى : 12 / 64

بذاته تعالى ، وإنّه قديم ، وقد بالغوا في قدمه حتى زعم بعضهم أنّ الجلد والغلاف قديمان فكيف بالمصحف[71].

وما بالهم قال الدّوّاني[72] لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلّد وصانع الغلاف .

وغلا بعضهم في ذلك فقال إنّ الحروف مطلقا سواء وقعت في كلام الله أو في كلام الآدميين قديمة ، فحكمها في جميع المقولات لا يندرج تحت الخلق بل إنّها من قبيل الكلام المنسوب إلى صفة البارئ تعالى وهو قادر على أن يتكلّم بالصّفة ويقول الحروف من غير أن يحتاج إلى الآلات والمخارج[73].

وجاء في حوار بين الفخر الرازي وأحد الحنابلة ما يلي : «واتّفق أنّي قلت يوما لبعضهم لو تكلّم الله بهذه الحروف إمّا أن يتكلّم بها دفعة واحدة أو على التّعاقب والتّوالي ، والأوّل باطل لأنّ التكلّم بجملة هذه الحروف دفعة واحدة لا يفيد هذا النّظم المركّب من هذه الحروف المتوالية كلام الله تعالى . والثّاني باطل لأنّه تعالى لو تكلّم بها على التّوالي والتّعاقب كانت محدثة .

---

(71) يقول ابن حجر : «وقد نسب إليه (ابن حنبل) ما لم يقل من قدم الصّوت والحروف والمداد . أمّا السّالمية فقد اعتقدت أنّ الحرف والصوت قديمان. فتح الباري بشرح صحيح البخاري. القاهرة 1348هـ 421/13 — 422 ر. أبو عمار عبد الكافي : الموجز 1 / 147 والقول قد أورده المحقّق، عمّار الطّالبي في المقدّمات .

(72) الدّواني (830 ـ 918 / 1427 ـ 1512) محمد بن اسعد قاض باحث يعدّ من الفلاسفة . ر. الزركلي : الاعلام 6 / 257

(73) ر. سعيد بن تعاريت : المسلك المحمود : 148 ر. عبد الله السالمي : المشارق : 244

ولمّا سمع ذلك الرّجل هذا الكلام قال الواجب علينا أن نقرّ ونمرّ ، يعني نقرّ بأن القرآن قديم ونمرّ على هذا الكلام على وفق ما سمعناه ، فتعجّبت من سلامة قلب ذلك القائل»[74].

فالحنابلة حينئذ يقولون بالقدم على الإطلاق ولا يميّزون بين اللّفظ والمعنى في ذلك .

قول الظّاهرية :

يقول ابن حزم : «والقرآن كلام الله وعلمه غير مخلوق . قال عزّ وجلّ : ﴿ولولا كلمة سبقت من ربّك لقضي الأمر﴾ (10 يونس 19) فأخبر عزّ وجلّ أنّ كلامه هو علمه ، وعلمه تعالى لم يزل غير مخلوق .

وهو المكتوب في المصاحف والمسموع من القارئ والمحفوظ في الصّدور ، والذي نزل به جبريل على قلب محمد ﷺ . كلّ ذلك كتاب الله تعالى وكلامه القرآن حقيقة لا مجازا ، من قال في شيء من هذا إنّه ليس هو القرآن ولا هو كلام الله تعالى فقد كفر لخلاف الله تعالى ورسوله ، وإجماع أهل الإسلام ...

ولا يحلّ لأحد أن يصرف كلام الله تعالى وكلام رسول الله ﷺ ... إلى المجاز عن الحقيقة بدعواه الكاذبة[75]» .

فالظاهرية يقولون حينئذ بالقدم أيضا .

الشيعة

أما الشّيعة الإمامية والجعفرية والزّيدية فيقولون بخلق كلام الله أي بخلق

(74) الفخر الرازي : التفسير الكبير 27 / 187 — 188

(75) ابن حزم : المحلى : 1 / 31 — 32

القرآن وقد أورد محمد علي ناصر تحليلا للقضية في كتاب أصول الدّين الإسلامي[76] وردّ على الأشاعرة في قولهم بالقدم وبالكلام النّفسي وهاك خاتمة تحليله :

«ومجمل القول إنّه تعالى متكلّم بمعنى موجد الكلام وإنّ كلامه سواء كان بمعناه المصدري أو اسما لنفس الأصوات المشتملة على الحروف دالّة على معنى من صفات الفعل كالخالق والرّازق من صفاته وما إلى ذلك ، وهو حادث ، والقول بقدمه مع قيامه بذات الله قياما حلوليّا ، قول بتعدد القدماء ، وهو باطل ، فإذا كان القول بحدوثه يوجب الكفر كما ذهب إلى ذلك أبو حنيفة وتلميذه أبو يوسف فالقول بقدمه أولى بإيجاب الكفر لأنّه قول بتعدّد القدماء ، وذلك يوجب الكفر بإجماع المسلمين ، فلماذا يكفّر القائل بخلق القرآن وحدوثه، ولا يكفّر من قال بقدمه مع استلزامه تعدّد القدماء؟[77]».

فالشيعة حينئذ يقولون بخلق القرآن ويرفضون الكلام النّفسي .

من خلال هذا العرض لآراء بعض الفرق الاسلامية في هذه القضية نتبين التّباين الشاسع في ما بينها، ومردّ ذلك إلى اختلاف منطلقات هذه المدارس فهذه تغلّب العقل ، والأخرى تغلّب النّقل ، والثالثة تريد أن توفّق بين الأمرين.

وممّا يزيد القضية تعقيدا أنّه لا وجود لنصّ صريح في القرآن والسنّة[78] يفصل بين المتناظرين عدا ما جاء في القرآن ممّا اعتبر متشابها فتجاذبته المدارس كلّ نحو نزعتها .

---

(76) ر. محمد علي ناصر الجعفري : كتاب اصول الدين : 137 — 154
(77) نفس المصدر : 153 — 154
(78) لقد ذكرنا أنّ الإباضية أوردوا حديثا يذكر الخلق لكنّه غير متّفق عليه ، وإن ورد في بعض الصّحاح والمسانيد .

وكلّ هذه التّحاليل لها صلة متينة بموقف هذه الفرق من صفات الذّات وصفات الفعل ، فماذا عن هذا الجدل حول الآيات المتعلّقة بالموضوع ، وكيف جاءت ردود الإباضية على القائلين بخلق القرآن ؟

الجدل حول الآيات المتعلقة بالكلام :

ــ قوله تعالى : ﴿وكلّم الله موسى تكليما﴾ (4 نساء 164)[79] :

يقول يوسف المصعبي عند تفسير هذه الآية : «وقوله «تفسير الجلالين » بلا واسطة أي أنّ الله كلّم موسى عليه السلام بدون واسطة .

أقول : استدلوا على ذلك بالتّأكيد بالمصدر ، وردّ بأنّ التأكيد بالمصدر إنّما يرفع التجوّز في نفس الفعل لا في الإسناد المسمّى بالمجاز العقلي وهو المدّعى ولا يرتفع إلاّ بالتأكيد بالنّفس والعين»[80].

وينقل السّدويكشي محاورة دارت بين أبي القاسم البرّادي وبعض فقهاء المالكية في قابس كما يلي :

«وقد ذكر عمّنا قاسم البرادي أنّه التقى مع بعض فقهاء قومنا بقابس فتكلّم معه في هذه المسألة إلى أن قال له : هل تعلم له شيئا من النّحو ؟ فقال له : شيئا طفيفا .

---

(79) ر. الفخر الرازي : التفسير الكبير 11 / 109. ر. ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ، تحقيق وتصحيح لجنة من العلماء ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ط 2 بيروت 1389 / 1970 2 / 454 ــ 456 . وعن ابن كثير (774 / 1373) ر. الزركلي : الاعلام 1 / 317 ونفي قراءة نسبها الى المعتزلة تنصب اسم الجلالة وعارضها بشدّة . ر. الزمخشري : الكشاف 1 / 582 ــ 583

(80) يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 185 قفا ويذكر أنّه بسط الكلام في ما كتبه في العقائد ويشير إلى حاشيته على أصول تبغورين : 97

فقال له : مثّل لي بالمصدر ؟

فقال : قلت له ضربت ضربا ، كان قولك ضربت يحتمل الحقيقة والمجاز فلمّا قلت ضربا ارتفع المجاز وبقيت الحقيقة .

فقال له المخالف : وكذلك لمّا قال الله تعالى : ﴿وكلّم الله موسىٰ تكليما﴾ احتمل الحقيقة والمجاز فلمّا قال تكليما ارتفع المجاز وبقيت الحقيقة (فالتزمه) . وهو غلط فاحش لأنّ التّأكيد بالمصدر إنّما يرفع التجوّز عن الفعل نفسه لا عن الفاعل .

فإن قلت قام زيد قياما فالأصل قام زيد قام زيد فإن أردت تأكيد الفاعل أتيت بالنّفس .

وها هنا إنّما أكّد الفعل ولو قصد تأكيد الفاعل لقال وكلّم الله نفسه موسى فلا حجّة إذن في الآية»[81].

كما يلحّ السّدويكشي أيضا على أنّ الكلام كان بواسطة فيقول : «إنّ كلامه تعالى لموسى عليه السلام كان بواسطة كما كلم سائر أنبيائه وخصّ بأنه كليم الله مثل ما خصّ إبراهيم بخليل الله وإن كان كل نبيّ خليل الله خلافا لما هو المعتقد عند غيرنا من أنّه كلمه بدون واسطة ...

ومعلوم أن الكلام إذا حمل على ظاهره يلزم التّحديد المحض في قوله تعالى ﴿فلمّا أتاها نودي من شاطئ الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشّجرة﴾ (28 القصص 30)» [82] .

ويأتي امحمد اطفيش فيقرّ نفس الموقف إلاّ أنّه يزيده تحليلا مع ذكر

---

(81) عبد الله السّدويكشي : حاشية على كتاب الديانات : 19

(82) عبد الله السّدويكشي : حاشية على كتاب الديانات : 19 .

بعض الاستشهادات(83) فالأساس عند الإباضية في فهم هذه الآية يتمثّل في أنّ الله تعالى لا يمكن أن يكلّم موسى إلّا بواسطة ، إذ الكلام المباشر يفرض التحيّز وهذا محال في حقّ الله تعالى ، فالله خلق الكلام في الشّجرة أو عن طريق ملك، والإباضية في النّهاية يرجعون إلى تفويض الأمر لله تعالى، وفي ذلك يقول أحمد الشماخي : «والحقّ أنّ سماع موسى عليه السلام كسماع الملائكة ، كيف شاء الله أن يسمع»(84).

وما احتجّ به القائلون بالكلام المباشر من التّأكيد اعتبر تأكيدا للفعل لا للفاعل لأنّ تأكيد الفاعل لا يكون إلّا بعين أو نفس كأن تقول «كلّم الله نفسه موسى تكليما» . ومسلك التّأويل واضح في هذا الرّأي وذلك ليتماشى مع تنزيه الله تعالى(85).

ـ وقوله تعالى : ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتّى يسمع كلام الله﴾ (9 التوبة 6) :

أورد الرّازي اعتماد المعتزلة على هذه الآية للاستدلال على أنّ كلام الله محدَث ، وقول من سمّاهم الحشوية والحمقى من الناس الذين يثبتون قدم الحروف والأصوات ، ثم ناقش قول ابن فورك من الشّافعية القائل :

---

(83) ر. امحمد اطفيش : تيسير التفسير ط 1 2 / 469 ـ 470 .

(84) احمد الشماخي : الرّد على صولة الغدامسي : 16 . ر. عبد الله السّدويكشي : رسالة في خلق القرآن : 5

(85) لم تقع الإشارة في المصادر الإباضية الى تأويل الآية بمعنى : جرح الله موسى بأظافر المحن ومخالب الفتن على أساس أن تكون كلَم بمعنى جرح . ر. الزمخشري : الكشاف 1 / 582 ـ 583 وقد ردّ الزمخشري هذا التأويل وتابعه في ذلك الشّارح ونوّه بذلك بقوله : «وصدق الزمخشري وأنصف إنّه لمن بدع التفاسير التي ينبو عنها الفهم ولا يبين بها إلّا الوهم» 583 .

إذا سمعنا هذه الحروف والأصوات فقد سمعنا كلام الله تعالى مبيّنا إنكار الشّافعية له ، ثم ردّ على المعتزلة مبيّنا أنّ ما خلقه الله من أصوات انقضى وما نسمعه من حروف وأصوات إنّما هي من فعل الإنسان .

ثم أورد قول الجبّائي الذي رفضه المعتزلة وهو أنّ كلام الله شيء مغاير للحروف والأصوات وهو باق مع قراءة كل قارئ (86).

أمّا السّدويكشي فقال: «وأمّا قوله: ﴿فأجره حتى يسمع كلام الله﴾ وقوله ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ (4 النساء 164) .

فإن قلتم إنّ الكلام هوالذي أدرك السّمع وصار السّمع مفعولا وصار الكلام فاعلا فقد كذبتم القرآن واللّسان الذي جاءت به هذه الشريعة لقوله تعالى : ﴿يسمع كلام الله﴾ فالكلام مفعول به والسّمع فاعل لأنّ الكلام مسموع والسّمع سامع لأنّه هو الذي يسمع الكلام ويدركه ، ومستحيل أن يكون ما يدرك ليس بمخلوق ومفعول به وهذا ظاهر عند جميع العقلاء ممّن يعرف اللسان الذي هو معيار هذا الشّرع ، عصمنا الله من أن يشبّه علينا فنتبع أهواءنا بغير هدى منه .

وقالوا لهم أيضا إنّ السّمع هو الذي بلغ الكلام وأدركه فمعلوم بالضرورة أنّ السمع مخلوق ، ومعلوم بالضرورة أنّ المخلوق لا يدركه إلّا المخلوق مثله ممّا لا يدفعه أحد في هذا المعنى»(87) .

---

(86) ر.الفخر الرازي:التفسير الكبير 15 / 227 ــ 228 . ر. ابن كثير : تفسير القرآن العظيم 3 / 366 . ر. الزمخشري 2 / 175 لم يشر الى قضية خلق القرآن في هذا الموضع .

(87) عبد الله السّدويكشي : رسالة في خلق القرآن : 5 . ر القاضي عبد الجبار : الاصول الخمسة : 551 اعتبر الآية دالة على أنّ الكلام محدث .

ولم نعثر للمصعبي ولا للمحشي على تحليل لهذه الآية فيوسف المصعبي لم يتعرّض ولو بالإشارة لهذه القضية عند تفسيره للآية ،[88] كما أنه لم يتعرض لها في حاشيته على كتاب أصول تبغورين[89] .

فالمهمّ حينئذ أنّ عبد الله السّدويكشي عبّر عن موقف الإباضية وانطلق في تبريره لفكرة الخلق من منطلق لغوي بحت فبما أنّ الكلام وقع عليه الفعل فهو مخلوق ، لأنّ هذا من شأن المخلوق ولأنّ القديم لا يمكن أن يقع عليه الفعل .

ـــ وقوله تعالى : ﴿إنّما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ (16 النحل 40) :

لم نعثر على تفسير متكامل لهذه الآية في مصادر المرحلة المقرّرة[90] لذلك استعنا بما ورد فيها عند امحمد اطفيش لأنّه ألمّ بها إلماما شاملا وهذا نصّ كلامه : «قيل كيف يكون القرآن حادثا مخلوقا وفيه الكلمة الأزلية التي بها خلق الخلق ، فلو كان «كن» مخلوقا يخلق به غيره لاحتاج إلى قول آخر يخلق به كن فيتسلسل ، وإن قال بالانقطاع بلا تسلسل فمن أوّل الأمر بغير لفظ كن .

قلنا : «معنى توجّه الإرادة الأزلية إلى إيجاد شيء لأوانه ولا لفظ هناك .

ثم إذا صار القائل إلى ذلك فالاحتجاج باسم الله إذ ذكر في القرآن أولى فيقول كيف يذكر الله وهو قديم في القرآن وهو حادِث مخلوق فما القرآن إلا قديم ؟

---

(88) ر يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 260 وجه
(89) ر. يوسف المصعبي : حاشية على اصول تبغورين : 90 ـــ 100
(90) ر. يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 241 وجه وبداية القفا. لم يهتم بهذه القضية بل اعتنى بموضوع القدرة على البعث .

قلنا : ذكر الشيء غير نفس الشيء وأيضا ، **فلم يذكر في القران وهو موجود** ما مضى وما سيكون وهذا الاحتجاج كاللّعب .

ومن العجيب أنّه لا يصحّ الخطاب إلّا لموجود، والمعدوم لا يخاطب، فكيف يخاطب الله المعدوم بكن ، كيف يخاطب ما لا يفهم لأنّه معدوم، وخطاب المعدوم عبث عند جميع أهل العقول .

فمعنى كن الإيجاد بسرعة بلا توقّف على شيء فكن **قول فعل لا قول خطاب** ، وكيف يقول عاقل إنّ الله لا يخلق شيئا إلّا بعد أن يستعين عليه بقول كن ، والله لا يعجز ولا تلحقه مشقّة»[91] .

ويردّ الإباضية على من اعتبر كلمة «الحق» بمعنى كن في قوله تعالى : ﴿ما خلقنا السّماوات والأرض وما بينهما إلّا بالحقّ وأجل مسمى﴾ (46 الأحقاف 3) وقوله : ﴿ما خلقناهما إلّا بالحقّ﴾ (44 الدّخان 39) وقوله : ﴿وخلق الله السّماوات والأرض بالحقّ﴾ (29 العنكبوت 44)، بأنّ معنى الحقّ ، بالصّواب والحكمة لا بالباطل والعبث بل لإظهار القدرة والتّكليف ، وأمّا كن فتمثيل لسرعة وقوع ما توجّهت إرادته تعالى إلى خلقه لا ببطء ولا تكلّف [92] .

ويردّ الرّازي على من اعتبروا هذه الآية دليلا على قدم القرآن بما يلي :

1 ــ إذا لا تفيد التّكرار ، واذا كان كذلك ثبت أنّه لا يلزم في كل ما يحدثه الله تعالى أن يقول له كن فلم يلزم التّسلسل .

2 ــ هذا القول يلزم أن تكون «كن» قديمة وهذا باطل لأنّها مركّبة.

---

(91) امحمد اطفيش : شرح الدعائم 1 / 237
(92) ر. امحمد اطفيش : شرح الدعائم 1 / 241

3 ــ إنّ الرّجل إذا قال إنّ فلانا لا يقدم على قول ولا على فعل إلّا ويستعين فيه بالله تعالى فإن عاقلا لا يقول إنّ استعانته بالله فعل من أفعاله فيلزم أن تكون كلّ استعانة مسبوقة باستعانة أخرى الى غير النّهاية لأنّ هذا الكلام بحسب العرف باطل فكذلك ما قالوه .

4 ــ إنّ هذه الآية مشعرة بحدوث الكلام من وجوه :

أ ــ أنّ قول الله تعالى : ﴿إنّما قولنا لشيء إذا أردناه﴾ يقتضي كون القول واقعا بالإرادة ، وما كان كذلك فهو محدث .

ب ــ أنّه علّق القول بكلمة اذا ولا شكّ أنّ لفظة «اذا» تدخل للاستقبال .

ج ــ أنّ قوله : ﴿أن نقول له﴾ لا خلاف أنّ ذلك ينبئ عن الاستقبال.

د ــ أنّ قوله : ﴿كن فيكون﴾ يدلّ على أنّ حدوث الكون حاصل عقيب قول «كن» فتكون كلمة «كن» متقدّمة على حدوث الكون بزمان واحد والمتقدّم على المحدث بزمان واحد يجب أن يكون محدثا .

هـ ــ أنّه معارض بقوله تعالى : ﴿وكان أمر الله مفعولا﴾ (4 النساء 47 ــ 33 الأحزاب 37) ﴿وكان أمر الله قدرا مقدورا﴾ (33 الأحزاب 38) ﴿الله نزّل أحسن الحديث﴾ (39 الزمر 23) ﴿فليأتوا بحديث مثله﴾ (52 الطّور 34) ﴿ومن قبله كتاب موسى إماما ورحمة﴾ (46 الأحقاف 12) .

فإن قيل : فهب أنّ الآية لا تدلّ على قدم الكلام ، ولكنّكم ذكرتم أنّها تدل على حدوث الكلام فما الجواب ؟

قلنا : نصرف هذه الدّلائل إلى الكلام المسموع الذي هو مركّب من الحروف والأصوات ، ونحن نقول بكونه محدثا مخلوقا، والله أعلم[93]» .

---

(93) الفخر الرازي : التفسير الكبير 20 / 32 ــ 33 . ر. ابن كثير : تفسير القرآن العظيم 4 / 195 ، لم يتعرّض للقضية . ر. الزمخشري : الكشاف 2 / 410، =

إنّ المتأمّل في ما جاء به امحمد اطفيش من حجج ، وما استعنّا به من قول الرّازي الذي يوافق قول الإباضية بأنّ الآية تدلّ على الحدوث وإن كان يقصر ذلك على الكلام المسموع ، يتبيّن لمَ لمْ يقف علماء هذه المرحلة عند هذه الآية في هذا السيّاق من الاحتجاج فهي تأتي في درجة ثانية للاستدلال بالنّسبة إلى الآيات التي ذكر فيها الكلام صراحة .

وقد حرص امحمد اطفيش على توضيح موقف الإباضية في هذا الشّأن وميّز بين ما سمّاه **قول الفعل وقول الخطاب** ، فكن حينئذ هي **قول فعل** لا يحتاج معها إلى الاستعانة بقول خطاب .

ـ قوله تعالى : ﴿وما كان لبشر أن يكلّمه الله إلاّ وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء إنّه عليّ حكيم﴾ (42 الشورى 51) .

ينقل يوسف المصعبي في شأن هذه الآية ما يلي :

«وقد تعرض في شرح النونية[94] لتفسير هذه الآية أعني قوله تعالى : ﴿وما كان لبشر ...﴾ وحاصل ما يؤخذ منه نقلا عن بعض أهل التّفسير أنّ الوحي على وجهين وهما : إلهام ، ووحي إرسال ، والثّاني فيه قسمان لأنّه ربما ظهر جبريل عليه السلام للرسول ، وربّما أسمع جبريل الرّسول الوحي من غير أن يرى صورته ، وتنزيل الآية على هذه الأقسام الثّلاثة وإن

= أشار خاصّة إلى سهولة الخلق والبعث على الله . ر. القاضي عبد الجبّار : الأصول الخمسة : 560 بيّن أنّ «كن» مركّبة وهذا دليل على الحدوث ، كما بيّن أنّ الآية تواكب القول بالخلق لورود «أنْ» قبل «كن» ﴿أن نقول له كن فيكون﴾ (النحل 40) ودخولها على المضارع يفيد الاستقبال وذلك يقتضي الحدوث . ر. أيضا : 561

(94) يقصد اسماعيل الجيطالي .

كان خلاف الظّاهر ، لكن يجب ارتكابه لما في الحمل على الظّاهر من المحذور»[95].

وإن لم تقف المصادر الإباضية في المرحلة المقرّرة طويلا عند هذه الآية التي اعتمدها القائلون بالقدم[96] فإنّ ما نقله يوسف المصعبي عن اسماعيل الجيطالي يدلّ دلالة واضحة على رفض الإباضية كلّ ما من شأنه أن يوحي بالتّجسيم ولذلك عمدوا إلى التّأويل مع إحساسهم أنّه خلاف الظّاهر .

ــ **وقوله تعالى : ﴿إنّه لقرآن كريم في كتاب مكنون﴾** (56 الواقعة 78) يقول أحمد الشماخي في شأن هذه الآية ما يلي :

«قولك : كتاب مكنون « إنّه مصون اتّفاقا » .

أقول : قال بعضهم محفوظ أي مصون عند الله أو محفوظ عن الباطل .

قولك : وهو اللّوح المحفوظ والتّوراة والانجيل والزّبور والقرآن .

أقول : لم أعثر على أنّ أحدا من المفسّرين فسّر الكتاب المكنون بمجموع اللّوح المحفوظ والتّوراة والإنجيل والزّبور ، ولا من فسّره بالتّوراة وحده ولا بالإنجيل ولا بالزّبور غيرك ،ولا يسوغه العقل ولا يقبله الفهم

---

(95) يوسف المصعبي : حاشية على اصول تبغورين : 97

(96) وقد ميّز الرّازي بين الأشعرية والماتريدية في هذا الشّأن فالأشعرية يعتبرون أنّ الملك والرسّول يسمعان ذلك الكلام المنزّه عن الحرف والصّوت من وراء حجاب بينما يبيّن أبو منصور الماتريدي أنّ الصفة القديمة يمتنع أن تسمع والمسموع هو أصوات وحروف يخلقها الله في الشّجرة .

ويورد الرازي أيضا حجج المعتزلة ويوجهها كلّها الى الكلام الّلفظي دون الكلام النّفسي . ر. الفخر الرازي : التفسير الكبير 27 / 188 ر. الزمخشري : الكشاف 3 / 476 ومفاد ما جاء عنده ألاّ سبيل الى الكلام المباشر .

لأنّ القرآن ليس في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزّبور بل هو اللّوح أو كتاب في السّماء على قول ابن عباس .

وفي الآية أدلّة على أنّه مخلوق :

أقسم الله على أنّه في كتاب مكنون أي اللوح وضمير يمسّه أي المصحف ، أي لا يمسّ المكتوب فيه أي لا ينبغي أن يمسّ المكتوب منه إلّا المقربون وأنّ المكتوب منه قرآن ، ووصفه بأنّه تنزيل للمبالغة أي منزّل من ربّ العالمين، ووصف بالمصدر لأنّه نزل نجوما فكان نفسه تنزيلا، فكان اسم له ، يقال جاء في التّنزيل ، ونطلق عليه التّنزيل ، وسمّاه حديثا»[97].

فأحمد الشمّاخي حوّل النّقاش بسرعة إلى ما يدعّم معتقده واتّخذ الآية دليلا على أنّ القرآن مخلوق اعتمادا على ما رأينا في ما سبق من أدلّة الإباضية على أنّه منزّل ومكتوب وما إلى ذلك .

ــ قوله تعالى : ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجنّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾ (17 الاسراء 88) :

لقد اعتمد يوسف المصعبي قول الزمخشري في تفسير هذه الآية فنقله حرفيا ونصّه كما يلي : «... والعجب من زعمهم أنّ القرآن قديم مع اعترافهم بأنّه معجز وإنّما يكون المعجز حيث تكون القدرة ، فيقال : الله قادر على خلق الأجسام والعباد عاجزون عنه ، وأمّا المحال الذي لا مجال فيه للقدرة ولا مدخل لها فيه كتأتّي القديم فلا يقال للفاعل قد عجز عنه ولا هو معجِز ولو قيل ذلك لجاز وصف الله بالعجز لأنّه لا يوصف بالقدرة على المحال

---

(97) احمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 16 ــ 17 . ر. امحمد اطفيش : تيسير التفسير ط 2 6 / 61 ، لم يتعرّض لهذه القضية أما عن حاشية يوسف المصعبي على الجلالين فلم نتمكّن من الحصول على القسم الذي جاءت به هذه السورة .

إلّا أن يكابروا فيقولوا هو قادر على المحال ، فإنّ رأس مالهم المكابرة وقلب الحقائق»[98].

ثم جاء امحمد اطفيش فى ما بعد فقرّر في شأن هذه الآية ما يلي : «واستدلّوا بهذه الآية على قدم القرآن بدليل أنّهم لا يأتون بمثله لكونه صفة ذات ولا قدرة لأحد على خلقها وليست ممّا يحدث فهو كقوله تعالى : ﴿لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا﴾ (21 الأنبياء 22) فإنه لا يمكن تعدّد الإلٰه .

قلت : الآية في الإعجاز بالفصاحة والبلاغة والإخبار بالغيوب وغير ذلك ممّا يرجع إلى الألفاظ ومعانيها ، وما يتعلّق بالقرآن من جنس الكلام المخلوق إلّا أنّه لم يخلق الله كلاما مثله ولا أقدر أحدا على النّطق بمثله فليس من باب نفي تعدد الإلٰه»[99] .

فالمصعبي حينئذ وجد عند الزمخشري أحسن مستند فتبنّى موقفه الذي يقوم على استنتاج منطقي أساسه أنّ التّعجيز لا يمكن أن يتعلق بالقديم ، أمّا امحمد اطفيش فبيّن أنّ موضوع الآية بلاغي بحت .

ــ قوله تعالى: ﴿الرحمٰن علّم القرآن خلق الإنسان﴾ (55 الرحمٰن 1ــ2)

لم نجد في ما اطّلعنا عليه من مصادر المرحلة المقرّرة تحليلا للآية لذلك نعتمد ما جاء عند امحمد اطفيش في ما بعد وهو يقول : «استدلّوا بها (حيث قالوا) فأخبر بتعليم القرآن وبخلق الإنسان ، ولولا أنّ القرآن قديم لقال خلق القرآن والإنسان .

---

(98) يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 360 قفا . ر. الزمخشري : الكشاف 2 / 465

(99) امحمد اطفيش : شرح الدعائم 1 / 242 ــ 243

قلنا : لله أن يخبر بما يشاء ، أخبر هنا بتعليم القرآن امتنانا وذكرا للنّعمة . وكذلك قال : ﴿ذلك أمر الله أنزله إليكم﴾ (65 الطلاق 5) ولم يقل خلقه . قلنا : لا يلزم ألّا يكون مخلوقا كلّ ما لم يذكره بالخلق ، وإنّما أراد أنّه أنزل إليكم معاني القرآن بألفاظ القرآن ، وذاته وصفته لا تنزّل وكذا ﴿إذ قضينا إلى موسى الأمر﴾ (28 القصص 44) لا يلزم أن يكون مخلوقا لمّا قال قضينا ولم يقل خلقنا ، وله أن يذكر المخلوق بما شاء من خلق ومن غير خلق»[100] .

يتبيّن أنّ امحمد اطفيّش اعتبر أنّ صيغة علّم القرآن لا تكفي للدّلالة على القدم لأنّها وردت هنا بمعنى الامتنان وذكر النّعمة ، وسلك مسلكا مقارنا مع آية أخرى ليوضّح أنّه لا يلزم ألّا يكون مخلوقا كلّ ما لم يذكره بالخلق.

— قول الله تعالى : ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ (7 الأعراف 54)

يستدلّ القائلون بالقدم بالآية كما يلي :

«قال الخلق والأمر ثابتان جميعا له وعزل الخلق عن الأمر ، فالخلق كله غير الأمر والأمر القرآن وهو خارج عن الخلق ... ولو كان الخلق شاملا لكلامه لقال ﴿ألا له الخلق﴾ ولم يذكر الأمر قال الله تعالى : ﴿ذلك أمر الله أنزله إليكم﴾ (65 الطّلاق 5).»[101]

ويجيب القائلون بالخلق :

قلنا : الأمر القضاء والتّصرف في الكائنات وتصرّفه فعل ، منه خلق ومنه إفناء ، والقرآن داخل في الخلق أو الأمر . القرآن داخل في الخلق وخصّه بالذّكر لمزيته .

---

(100) امحمد اطفيش : شرح الدّعائم 1 / 242 — 243

(101) امحمد اطفيش : شرح الدعائم 1 / 242 — 243 . ر. القاضي عبد الجبار : الاصول الخمسة ص 545 بيّن أنّ التّعليم لا يتصوّر إلّا في المحدثات.

وقد قال تعالى : ﴿وكان أمر الله قدرا مقدورا﴾ (33 الأحزاب 38) فهل هذا الأمر القرآن أيضا فإن كان فقد جعله مقدورا فهو مخلوق وإن جعله غير القرآن فلماذا يجعل تارة الأمر القرآن وتارة غير القرآن تحكّما بلا مرجّح لتفسيره بالقرآن في قوله تعالى : ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ »[102].

فاتّضح حينئذ أنّ استدلال الإباضية مستوحى من التّحليل الاعتزالي إذ بيّن أنّ الخلق داخل في الأمر وإنّما خصّ بالذّكر لمزيته .

ــ **قوله تعالى : ﴿ما نفدت كلمات الله﴾** (31 لقمان 27) وقوله أيضا عن عيسى عليه السلام ﴿**وكلمته ألقاها إلى مريم**﴾ (4 النساء 171) :

أليس القرآن قسما من الكلمات والكلمات قديمة ، ويرد امحمد اطفيّش باعتبار الكلمات بمعنى العلم[103] وباعتبار أن كلمة بالنّسبة إلى عيسى تعني وجد بقوله «كن» أي بتوجيه الإرادة الإلٰهية إلى وجوده ، ويورد مناظرة بين مسلم ونصراني أفضت إلى استحالة اعتبار الكلمة قديمة لأن ذلك يفضي إلى أنّ الله تعالى يتجزّأ وذاك محال ، والدليل قوله تعالى ﴿وسخّر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه﴾ (45 الجاثية 13) حيث تفيد منه من خلقه[104]. وهذا ما أقرّه الرازي[105] والزمخشري[106] إذ اعتبرا أنّ الكلمة بمعنى الأمر أي إيجاد عيسى من غير واسطة أب ولا نطفة .

---

(102) امحمد اطفيش : شرح الدعائم 1 / 245 . ر. القاضي عبد الجبار : الاصول الخمسة : 544 وقد ألحّ على قيمة الفصل وبين أنّه لا يدلّ على اختلاف الجنسين بل يفيد التّفضيل .

(103) ر. امحمد اطفيش شرح الدعائم 1 / 243

(104) ر. امحمد اطفيش : تيسير التفسير ط 2 2 / 476 ــ 477

(105) ر. الفخر الرازي : التفسير الكبير 11 / 115 و8 / 38

(106) ر. الزمخشري : الكشاف 1 / 284

وما أوردت هذا التحليل إلّا لإتمام المعنى لأنّ مصادر المرحلة المقررة لم تقف عند هذه المعاني في ما اطّلعنا عليه ولعلّها أشارت إلى ذلك في ما لم يقع بين أيدينا من المصادر . والمدار على أنّ ما ذكرناه يتماشى واعتماد التّأويل ، والإباضية موقفهم صريح في هذا الشّأن كما بينا ذلك في ما سبق .

وقبل أن نصل إلى مرحلة الاستنتاج يحسن أن نقف عند قضيتين الأولى : ما عبّر عنه **بالعلاقة بين الحكاية والمحكي** . والثانية ما عبّر عنه **بالكلام النفسي** .

الردّ على من يفرق بين الحكاية والمحكي :

قال أبو مهدي(107) : «لا يقال إنّ هذه الصّفات (التّفصيل ، الجعل ، الحفظ ...) التي سردّتها وأثبتّها بالأدلّة إنّما هي عبارة وحكاية عن القرآن فتكون الحكاية مخلوقة والمحكي غير مخلوق لأنّا نقول لا تخلو الحكاية من أن تكون موافقة أو مخالفة له ، فإن كانت موافقة له لزم خلاف المعقول بأن يكون شيئان متساويان مختلفين في الخلق وعدمه بأن يكون أحدهما مخلوقا والآخر غير مخلوق ، والقاعدة أنّ ما جاز على النّظير جاز على نظيره ، فهل هذه إلّا تفاهة .

وإن كانت مخالفة فذلك خروج على لسان العرب وأئمة اللغة لأنّها حكاية مماثلة له ومعبرة عنه ونقل بالمعنى ، فلو صّح أن تكون مخالفة للزم التناقض

---

(107) والتحليل مستوحى من رسالة الإمام أبي اليقظان «الجواهر» 189 — 190 مع بعض الإضافات . ر. ابو يعقوب الوارجلاني ط 1 1 / 51 — 52 ويصل الى نفس النتيجة إلاّ أنّه يستعمل كلمة «العبارة» عوضا عن الحكاية وقد استعملها أبو مهدي في آخر كلامه . ر. امحمد اطفيش : شرح الدعائم 1 / 227 سلك نفس المسلك ومن ذلك يقول : «الله سمّى هذه الالفاظ قرآنا ولا ترجمة عن الكلام النفسي .»

فتحكي الخبر الصّادق فيكون كاذبا ، والخبر الكاذب فيكون صادقا ، والمدح ذمّا ، والذمّ مدحا ، والقرآن شعرا ، والشّعر قرآنا ، إلى غير ذلك من الأشياء المتناقضة لتجويز المخالفة بين الحكاية والمحكي ، فلا ينبغي أن يكذّب بخبر ولا مخبر ، ولا تنكر حكاية ولا مقالة ، فعلى هذا كيف يكون الصّدق صدقا والكذب كذبا ، بل يكون الصّدق كذبا والكذب صدقا ، فهذا هو المحال ، ولا يقول به عاقل فضلا عن فاضل ، فلمّا بطل هذا صحّ أنّ الحكاية لا تكون خلاف المحكي ، فإن كانت الحكاية مخلوقة محدثة مجعولة منزّلة في سائر أوصافها ممّا ثبت بتلك الادلّة[108] فالمحكيّ أيضا كذلك .

وأيضا إن كانت الحكاية غير المحكيّ فما هو القرآن الحكاية أم المحكي ؟

فإن كان القرآن الذي نزل به الرّوح الأمين على قلب محمد ﷺ هو هذه الحكاية فهو إذن مخلوق إذ هو محلّ النّزاع وهو الذي قال الله (فيه) ﴿فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه﴾ (75 القيامة 18) ، وقال ﴿نزل به الرّوح الأمين على قلبك﴾ (26 الشعراء 193) ..

وإن كان القرآن هو المحكي القائم بذاته تعالى وهو لم ينزل فقد ظاهوا بقولهم هذا قول من قال ﴿ما أنزل الله على بشر من شيء﴾ (6 الأنعام 91) وهذا مخالف للإجماع ...

وأيضا لو كانت الحكاية غير المحكي لكان النبي قد أتى بخلاف ما أتى به جبريل ، وما أتى به جبريل خلاف ما نقله عن مكائيل ، وما أتى به مكائيل خلاف ما نقله إسرافيل ، فيكون كل واحد منهم أتى بخلاف ما أتى به غيره ، وإلاّ فكيف يجوز في الشيء ما لا يجوز في مثله ، وهل هذا إلاّ تجاهل .

---

(108) انظر ما سبق : 356 .

وأيضا لو لم يكن هو القرآن وكان عبارة وحكاية لما صح التحدّي والإعجاز بسورة منه ولجاز أن يعارض بعبارة مثل تلك العبارة لأنّه كما جاز لمن أتى به التعبير عنه والحكاية يجوز لغيره النّاكرين لما أتى به أن يعارضوه بعبارة وحكاية مثله ، لكنّهم استيقنوا أن تتساقط مقدرتهم دونهم ولم تظهر معجزتهم على أن يأتوا بمثله ولم يبلغ من الجزالة وحسن النّظم المبالغ التي بدت بلاغة لكل ناطق وشقّت غبار كل سابق ولم يتجاوز الحدّ الخارج من قوى الفصحاء ولم يقع وراء مطامع أعين البصراء ، إلاّ أنّه ليس بكلام البشر وأنّه كلام خالق القوى والقدر ، فهؤلاء المقّرون منهم اعتقدوا أنّه كلام الله ولم يرتكبوا هذا التّأويل الفاسد لما تكرر ذكره في القرآن في أربعة وخمسين موضعا على ما ذكر ابن عطية تأويل ما ذكر ليس بسديد والتأويل لا يصار إليه إلاّ اذا وجدوا ما يمنع الظواهر ويحيلها .

وأيضا هذه العبارة هل هي القرآن أم غيره ؟

فإن قلتم إنّها ليست بالقرآن فهل هي قديمة أم محدثة ؟ فإن قلتم إنّها قديمة فقد أثبتّم القدم لغير القرآن الذي قلتم إنّه كلام الله وإنّه قديم أزلي .

وإن قلتم هي القرآن وإنّها قديمة فقد رددتّم على الآية والأدلّة التي دلّت على حدوثها وهي التي تقدّم ذكرها .

وإن قلم إنّها هي القرآن وإنّها محدَثة فقد أقررتم بما أنكرتم أوّلا ، ورجعتم إلى الحقّ والصّواب»[109] .

وقد نقلنا هذا التّحليل بأكمله لنتبيّن أنّ جل ما جاء في الموضوع كان تابعا لنقطة الانطلاق أي رسالة أبي اليقظان إلاّ أنّ الأمر لم يخل من بعض الإضافات التي تدعّم الموقف ، ذلك الاستشهاد بما ذكره ابن عطية .

---

(109) أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : جواب لأهل عمان : 6 — 8 . ثم ختم الجواب بما ذكر آنفا من الحجج العقلية . انظر ما سبق : 354

والمتأمّل في هذا النصّ ، يدرك أنّ منطلقه لغوي بحت إذ عبّر بعبارتي الحكاية والمحكي ، والحقيقة هي اللفظ والمعنى ، والتحليل بني على أساس ألّا سبيل إلى الفصل بين الدّال والمدلول بينما يفصل بينهما بعض القائلين بالقدم مثل الرّازي حيث يعتبر أنّ المعنى أو المعنى النفسي قديم وأنّ اللفظ محدث وهذا منهجه دائما في الردّ على المعتزلة، وهذا أيضا موقف من مواقف الإباضية وإن لم يعبروا عنه بهذه الصيغة وإنّما قالوا الكلام صفة ذات من حيث إنّ الله ليس بأخرس ، فهو صفة فعل من جهة أنّ الله خالق كلامه .

موقف الإباضية من الكلام النّفسي :

لقد حلل يوسف المصعبي هذه القضية تحليلا متكاملا وقد استفاد ممّا جاء في الموضوع عند غير الإباضية وعند الإباضية ، وقد سبقه في ذلك أبو يعقوب الوارجلاني لذلك وسننطلق من تحليل الوارجلاني لنبيّن ما أضافه المصعبي ، وعمله يعتبر من صلب هذا البحث .

يقول أبو يعقوب الوارجلاني : «فإن عورضنا» ، وقال : «إذا جعلتم القول في النّفس من غير صوت فقولوا في الكلام كذلك ، فهذا دليل على أنّ الكلام كلام الله عزّ وجلّ ، صفة له في ذاته أزلية . قلنا : لا بدّ في الكلام والقول من نظم الحروف فيتعدّى ذلك النّفس ، فإن لم تكن حروف ولا نظم ، كان ذلك علما ، والعلم اعتقاد في النّفس ، والكلام والقول معنى جاوز النّفس الى نظم الحروف المعنوية ، فهذا الفرق بين العلم وبين الكلام في النّفس ، وبين القول أيضا ،ولا بدّ من معنى زائد على العلم ، وهو تصوير المعنى في النّفوس وهذا الزّائد هو القول ويكون بغير صوت ، ولا يتوجه إلى الغير»(110).

---

(110) ابو يعقوب الوارجلاني : الدّليل والبرهان ط 2 ، 2 / 159

وينقل يوسف المصعبي ما جاء في رد أحمد الشماخي على صولة الغدامسي وهاك نصه : «قوله (الغدامسي) : المعنى النّفسي صفة غير العلم والإرادة .

قلت: (احمد الشماخي) : «دعوى مجرّدة عن الدّليل لأنّ ما في النّفس :

ــ **إمّا العلم** سواء تعلّق بمفرد ، ويسمّى معرفة وتصوّرا ويدخل فيه الشك والوهم لأنّه تصوّر النسبة بغير حكم ، أو تعلّق بمركّب ويسمّى تصديقا واعتقادا ويدخل فيه الظّنّ والاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع ، ويدخل في التصوّر العلم بالألفاظ أي حفظها وأنّها وضعت لكذا من المعاني .

ــ **وإمّا الفكر** : وهو ترتيب المعاني في النّفس على وجه مخصوص والقدرة عليها تسمّى القوة المفكرة وإرادة شيء من الأفعال ، فليس في النّفس إلّا هذه الأوجه ، ومن ادّعى غيرها فعليه البيان»[111].

كما ينقل عن عبد الله بن محمد النّزوي العماني[112] ما يلي : «ثبت أنّ القرآن من علم الله عزّ وجلّ لم يزل عالما ولم يزل متكلما وأنّ علمه وكلامه من صفاته الذّاتية ، وأنّهما ليسا بمحدثين مع عدم الجوارح من الكلام والعلم والسّمع ...»[113] .

---

(111) يوسف المصعبي : حاشية على اصول تبغورين : 94 . ويشير القاضي عبد الجبار الى أنّ ابن فروك ذهب الى أنّ المرجع بالكلام الى الفكر وردّ عليه بأنّ مثل هذا القول نابع من المجوسية التي تقول بأن الله تعالى فكّر فكرة رديئة فتولّد من فكرته الشّيطان . الاصول الخمسة : 533

(112) لم نتمكّن من التعريف به .

(113) يوسف المصعبي : حاشية على اصول تبغورين : 95 . ونذكر بأنّنا بينا في ما سبق 352 : أنّ من إباضية عمان من يقول بالقدم لكنهم لم يقولوا بالكلام النفّسي وانما قالوا بالعلم .

ثم يختم المصعبي بموقفه الخاص فيقول : «فعلى ما يفهم ... من صريح كلام بعض المشارقة[114] لا يبقى نزاع إلّا في اللفظ والاعتبار بخلاف ما هو المشهور عن القوم من إثبات الكلام النّفسي غير العلمي فإن الخلاف حينئذ حقيقي ولكن لا دليل لهم على إثباته مع ما يلزمه من الفساد ...»[115].

فموقف الإباضية حينئذ يتمثل في رفض الكلام النّفسي إلاّ أنّهم اعتبروا الأزلية متمثّلة في العلم أو في ما عبروا عنه بقولهم : كلامه صفة ذات من جهة ، وكل ذلك رغبة منهم في الابتعاد عن تشبيه الغائب بالشّاهد لأن ذلك يوحي بشيء من التجسيم والتشبيه .

وبعد أن حدّدنا مفهوم القرآن والكلام ، وضبطنا مواقف جلّ الفرق في هذه القضايا ، وعرضنا أدلّة الإباضية العقلية والنّقلية على أنّ القرآن مخلوق ، وإن كان البعض منهم يرى غير ذلك ، يجدر أن نخلص إلى الحوصلة التالية **وفيها نتبّين بعد القضية الحضاري** :

1 ــ إن اختلاف المنطلقات الأساسية كلّف علماء الأصول عناء كبيرا في هذه القضية ، وأبرزها وجهة نظر كل فرقة إلى صفات البارئ سبحانه وتعالى ، ولذلك كثيرا ما يكون الجدل مفتعلا من البداية .

2 ــ إن هذه القضية ظلت تتأرجح بين ثلاثة أسس : الأساس البلاغي ، والأساس الفلسفي ، والأساس العقائدي .

أ) **أمّا بالنسبة إلى الأساس البلاغي** ، وهو أبرز المحاور لأنّ معجزة القرآن في بلاغته قبل كل شيء ، فالقضية تتمثّل في علاقة اللفظ بالمعنى ، فمن ربط بينهما قال بقدم المعنى مع اختلاف في أنّه كلام نفسي أو علم وبحدوث

---

(114) يقصد الإباضية بالمشرق وخاصة بعمان .

(115) يوسف المصعبي : حاشية على اصول تبغورين : 95

اللفظ . وقد جاءت أثناء الجدل عبارات الدّال والمدلول والحكاية والمحكي وكذلك النّظم ، وكل فرقة تجاذبت هذه العلاقة حسب تصورها الخاص داخل نظامها الفكري الذي تبنّته حتى لا يقع تضارب بين عناصر ذلك النّظام .

وأثيرت قضية أقسام الكلام بين الإنشاء والخبر ، أو الأمر والنهي والخبر والاستخبار ، فإن صحّ القدم في الخبر فإنّه لا يصّح في الأمر إذ لا يجوز آمر بدون مأمور .

والملاحظ في كثير من مواطن الجدل أنّك تخال أنّك مع درس في البلاغة بعيدا عن الأصول ، لكن تدرك بعد حين أنّ البلاغة خادمة للغرض .

ب) **أمّا الأساس الفلسفي** ـــ إن صحّ التّعبير ـــ فيتّضح في قضية الكلام النّفسي ، فالقائلون بالقدم انطلقوا من نصوص من القرآن والحديث واللّغة ورأوا أنّ ما يدور في النّفس من المعاني يمكن أن يعتبر كلاما بدليل ما يحدث في النّفس من حوار داخلي ، واتّخاذ مواقف وما إلى ذلك ، إلّا أنّ المنكرين للكلام النّفسي اعتبروا أنّ كلّ ذلك من باب العلم ، وانعكس هذا المفهوم البشري على الكلام الإلٰهي ، فالله أيضا له كلام نفسي ، ويذهب هؤلاء الى أنّه يمكن أن يسمع ، وإن رأى آخرون أنّه لا يمكن أن يسمع . فالقضية حينئذ فلسفيّة نظريّة ولا يمكن أن تحلّ بموقف واحد بل لا بدّ من أن تتعدّد فيها المواقف ، فلا عجب اذا لاحظنا ذلك التشعّب الجزئي أحيانا والكلّي أحيانا أخرى . والقضية ليست تجريبية حتى في المستوى البشري فكيف بها في المستوى الغيبي .

ج) **أمّا الأساس العقائدي** فيتمثّل في محاولة إدراك كنه كلام الله تعالى لأنّه عليه مدار العمل ومدار الجزاء ، ولذلك يتحوّل الجدل في هذه القضيّة الى أن تكفّر الفرق بعضها البعض ، ولا تسامح في مثل هذه القضايا الأصولية ، وما محنة القائلين بالقدم مع المأمون أولا ثمّ القائلين بالخلق في ما بعد إلّا صورة لارتباط العقيدة بالواقع المعاش . ومدار كل الفرق أساسه

الحرص على تنزيه الله تعالى ونسبة جميع صفات الكمال اليه ، ولذلك لم يختلفوا في نسبة الكلام الى الله وإنّما اختلفوا في نوعية هذا الكلام ، وفي قدمه وحدوثه . وما دام القرآن قسما من كلام الله تعالى فقد انصبّ الجدل حوله وإن كانت الإشارات كثيرة الى بقية الوحي الإلٰهي ، ولعل أكثرها كان يدور حول كلام الله لموسى عليه السلام ونحن نعلم أنّه كليم الله .

وفي النّهاية فالقرآن كلام الله قديم عند البعض معنى ولفظا ، ومحدث عند آخرين معنى ولفظا ، وقديم المعنى محدث اللفظ عند جماعة أخرى . ومهما يكن أمر هذا الجدل فإنّ المسلمين لا يختلفون في أنّ القرآن هدى للمتّقين فاستمدوا منه عقيدتهم وعباداتهم ومعاملاتهم السّياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقيّة .

أما عن النّصوص الإباضية فالغالب عليها بعد مناظرة بقية الفرق والتّعايش معها جنبا الى جنب في نفس الإطار المكاني والزماني ما يلي :

1) الإطلاق العام في المختصرات :

ـــ « وندين بأن الله خالق كلامه ووحيه ، ومحدثه وجاعله ومنزله »[116] .

ـــ « ليس منّا من يقول : إنّ القرآن ليس بمخلوق »[117] .

---

(116) عامر الشماخي : كتاب الديانات : 44 . والملاحظ هنا أنّ عامر الشماخي حشر هذه القضية ضمن قضية القدر وخلق الأفعال كما يفعل المعتزلة (ر. القاضي عبد الجبار : الاصول الخمسة : يقول : «ووجه اتصّاله بباب العدل هو أنّ القرآن فعل من أفعال الله : 527» ، إلاّ أنّ بقية النّصوص الإباضية تعالج القضية ضمن الحديث عن الصفات .

(117) احمد الشماخي : شرح عقيدة التوحيد : 152 .

2) التفصيل في الشروح .

كلام الله : ــ صفة ذات : من جهة أنّه متكلّم ليس بأخرس .
ــ صفة فعل : من حيث إنّه خالق الكلام .

ويقول عبد الله السّدويكشي في ذلك ما يلي : « وعندنا معشر الإباضية الوهبية أنّ كلام الله تعالى له معنيان :

الأوّل : أنّه صفة ذاتية كالعلم والقدرة منافية للآفة مثل الخرس .

الثاني : أنّه صفة فعليّة بمعنى خلق الكلام حيث شاء .

فمعنى كونه متكلّما على الأوّل أنّه ليس بأخرس ، وعلى الثّاني أنّه خالق الكلام »[118].

وقد حلّل أبو يعقوب الوارجلاني قضية نفي الخرس عن الله تعالى كما يلي : « فمن أين ارتباط الكلام بالحي ، لا ارتباط له به .

فإن قالوا لاستحالة حدوث الكلام لكان أخرس قبل حدوثه ، والخرس ضدّ الكلام ونقيضه[119].

قلنا وبالله التوفيق : « إنّ هذا الحكم وهذا التحكّم لا يلزم لأنّه يجوز أن يكون من لم يتكلّم ساكتا لا أخرس ، ليس كالعلم ، لأنّ من لم يكن عالما فهو جاهل ، ومن لم يكن قادرا كان عاجزا ، ليس الخرس بنقيض الكلام ، بل السّكوت نقيضه .

ويلزمهم أيضا أنّ الخلق معه لم يزل لأنّه لو أحدث الله الخلق لكان قبل حدوثه عاجزا ، ويلزمهم أيضا أن يجعلوا الخلق من المعاني القديمة القائمة بالذّات كالكلام ، ولعمري لهو أشبه بمذهبهم .

---

(118) عبد الله السّدويكشي : حاشية على كتاب الديانات : 14

(119) هذه حجة الطرف المقابل أوردها ليرد عليها .

وإن لم يكن العجز بنقيض الخلق ، فليس الخرس بنقيض الكلام غير أن الخرس زمانة لا يستقيم معه الكلام .

وكذلك العجز آفة لا يستقيم معه الخلق وهما منفيان عنه بالقدرة وقد يكون الحي ساكتا لا متكلّما ولا أخرس . وهل يصح في الحيّ أن يكون غير عالم ، وأن يكون غير قادر أو مريد أو راض أو ساخط ؟ فهاتيك مهما انخرمت منها صفة ، انخرمت الحياة وليس ذلك في الكلام البتّة ، والله ولي التّوفيق»[120].

وبهذا نتبيّن أنّ الإباضية يختلفون في هذه النّقطة عن المعتزلة اذ يعتبر الإباضية أنّ السّكوت نقيض الكلام ، بينما يرى المعتزلة أنّ الكلام لا نقيض له[121].

فواضح أنّ موقف علماء المرحلة المقرّرة امتداد لما جاء من قبل كما بيّنا ذلك من كلام الوارجلاني واستمرّ نفس الموقف في ما بعد كما جاء ذلك عند امحمد اطفيش اذ يقول : « والله متكلم ومعناه لا يوصف بالخرس »[122].

لقد غلب على جمهور الإباضية بالمغرب والمشرق القول بالخلق ، لكن ذكرنا أنّ من المشارقة من قال بالقدم فكيف كان موقف الإباضية من هؤلاء ؟

3) تفهّم مواقف الإباضية الأخرى :

أمّا السّالمي فيلتمس العذر لمن يقول بالقدم كما يلي : « اعلم انّه لا وجه لقول من قال من أهل المذهب إنّ القرآن قديم إلاّ أن يريدوا أنّ الله

---

(120) أبو يعقوب الوارجلاني : الدليل والبرهان ط 1 ، 1 / 50 — 51 .
(121) ر. القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة. يقول «فإنّ الكلام لا ضدّ له من جنسه ولا من غيره جنسه» : 557
(122) امحمد اطفيش : شرح الدّعائم 1 / 236

تعالى ليس بأخرس فيعبّرون بهذه العبارة القاصرة عن ذلك المعنى المطلوب فتنتفي عنهم البراءة بهذا الاحتمال حسن ظنّ بالمسلمين ، ولكون مذهبهم معروفا في قولهم إنّ صفات الذّات عين الذات فيجب ردّ تلك العبارة منهم الى هذه القاعدة المنيعة »[123] .

أمّا امحمد اطفيش فيشدّد اللّهجة على من يجيز عدم الإنكار على القائلين بالقدم وهاك موقفه بعد عرض موقفين من مواقف أهل عمان ملتمسا مخرجا للموقف الأوّل .

« إنّ من أهل عمان من أصحابنا من يقول بقدمه (القرآن) على معنى العلم به إجمالا وتفصيلا لفظا ومعنى على ما سيكون إذا خلقه ، وهذا لا بأس به ، إلاّ أنّ التلفّظ بقدمه هكذا لا يجوز لأنّه يوهم ما لا يجوز .

ومنهم من يقول ــ كما يقول سائر أهل المذهب ــ إنّه مخلوق حادث ولا يسمّى قديما ، وعلم الله قديم قطعا .

... وفي بعض الأثر أنّه لم ينكر سائر أصحابنا على من يقول بقدمه من أصحابنا لئلا ينتشر الخلاف والفتن وهو ضعيف لأنّ المسألة من الأصول عند التّحقيق لأنّ مرجعها الى الكلام النّفسي ، وفي العقيدة « ليس منّا من قال إنّ القرآن ليس بمخلوق» ، فكيف يسوغ فيها السّكوت عن الإنكار»[124] .

هذا ما أورده المتأخرون من الإباضية في شأن القضية أمّا علماء المرحلة المقرّرة فلم نعثر لديهم على نصّ يبسط المسألة على أساس التماس العذر أو التشديد ، ولعل مرجع ذلك إلى أنّ الموقف استقرّ عند الكلّ على القول بخلق القرآن .

---

(123) عبد الله السّالمي : المشارق : 245 ــ 246

(124) امحمد اطفيش : شرح الدعائم 1 / 223 ــ 224

وبعد هذا يحسن أن نشير الى مسألة تتّصل بالخلق ، فبما أنّه مخلوق فهل هو جسم أو عرض ؟ .

الكلام شيء وعَرَض :

وإن بيّنت المصادر الإباضية أنّ القرآن مخلوق فإنّها لم تعتبره جسما لأنّه لو كان جسما لكان قائما بنفسه ومحتملا للصّفات بل تعتبره شيئا ، مصداقا لقوله تعالى : ﴿... إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء ، قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى .. ﴾ (6 الأنعام 91) .

كما تعتبره عَرَضا ، فهذا الوارجلاني يقول : « وقوله : عَرَض فعله تعالى في غيره ، وذلك لا يؤدّي الى حدوثه تعالى ... »[125] كما أنّ امحمد اطفيش يعبّر عن نفس المعنى بقوله : « وأيّ ضرر في أنّ القرآن عرض يفنى ويتجدّد ، تقيّده القلوب والأوراق ... وليس كلّ محدَث سريع الفناء ، فهل العرش والكرسي والسّماوات والأرض ونحوهم سريعو الفناء ...»[126] .

فالقرآن خينئذ كلام الله مخلوق ليس بجسم[127] إلّا أنّه شيء وعرض .

وما دَام القرآن شيئا فإنّ له وجودا في الأعيان ، ووجودا في الأذهان ، ووجودا في العبارات ، ووجودا في الكتابة ، لكن عند التأمّل يثبت أنّ ما في الخارج ليس مدلول ما في الذّهن بل مدلول اللفظ ، وعلم الله يتعلّق بجميع ذلك ، ومن هذا المنطلق صحّ التّفسير والتّأويل[128] .

---

(125) ابو يعقوب الوارجلاني : الدليل والبرهان ط 1 1 / 69

(126) امحمد اطفيش : شرح الدعائم 1 / 273

(127) وفي هذا ردّ على بعض المعتزلة وعلى عبد الله بن يزيد الفزاري من الاباضية. انظر ما سبق : 350 و361 .

(128) ر. احمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 14 ــ 15

فالكلام على الإطلاق صفة ذاتية من جهة ، وصفة فعلية من جهة أخرى ، بينما القرآن هو غير الله وليس بصفة اذ ما يصحّ فيه من إنزال وتفصيل لا يجوز على الله تعالى .

ويحسن أن نختم بما وصل إليه أبو اسحاق اطفيش في تعليقه على مقدمة التوحيد :

«اعلم أنّ هذه المسألة ممّا احتدم الخلاف فيها بين الأمّة فارتطم فيها من ارتطم .. ممّا ليس في شيء من الحقّ وإنّما جرت فيها مغالطة ، والجهتان مختلفتان .

فذهب المشنّعون بسوء الفهم شرّ مذهب ، والحقّ كما وضّحه الإمام شمس الدين أبو يعقوب في الدليل وبيّن طريق كلّ من الفريقين القائلين بخلق القرآن والقائلين بقدمه .

فالأوّلون قصروا على القرآن المتلوّ المحفوظ في الصّدور والمصحف الموصوف من الله بالمحدث والمنزل والجعل والذهاب الخ . ولم ينظروا الى القرآن الذي هو علم الله اذ لا ريب في قدمه .

والآخرون قصروا على القرآن القديم الذي هو علم الله وصفته وكلامه فقالوا بقدمه وبالسّكوت عن المحفوظ في المصحف والصدور الخ .

هذا مع إعراضنا عن الفريق الغالي الزّاعم بقدم المكتوب في المصحف بل المصحف وما الى ذلك من سخف القول البعيد عن المقعول .

فأنت ترى الاختلاف لفظيا بين الفريقين لا غير »[129].

---

(129) ابراهيم اطفيش : تعليق عدد 3 على مقدمة التوحيد وشروحها ط القاهرة 1353 : 112 .

وخلاصة القول : إن كلام الله قديم من حيث هو علم عند الإباضية والمعتزلة والإمامية والزّيدية والخوارج ، ومن حيث هو كلام نفسي عند الأشاعرة والماتريدية ، ومحدث من حيث هو لفظ منزّل عند هؤلاء جميعا باستثناء الحنابلة الذين يرون قدم هذا الجانب أيضا ومن يقفون في القضية من السّلف الأول .

والمهم أنّ هذه القضية وإن بدت عديمة الجدوى فإنّها قد أثرت المكتبة الإسلامية في شتّى الفنون من فلسفة وبلاغة وعقيدة ، وأسفرت عن إنتاج غزير وإن سالت من أجلها دماء وقامت دونها أحقاد ، ذلك شأن الفكر اذا سخّر لأغراض سياسية ومنافع آنية .

وهكذا مع هذه القضية ننتهي من باب الإلهيات لنتحوّل إلى باب الإنسانيات حيث سنكتفي بالنّظر في قضيتي القدر ، والوعد والوعيد .

الباب الثالث

الإنسانيات

الفصل الأول
القضاء والقدر

تمهيد :

قال تعالى : ﴿لا يسأل عمّا يفعل وهم يسألون﴾ (21 الأنبياء 23)، وجاء في سياق الحوار بين موسى عليه السلام والذي آتاه الله علما من لدنه قوله تعالى : ﴿قال إنّك لن تستطيع معي صبرا وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا﴾ (18 الكهف 67)[1] وأنّى لموسى أن يصبر على سفينة تخرق بدون سبب ظاهر ، وعلى فتى يقتل عبثا ، وعلى جدار يبنى مقابل رفض للضّيافة.

ولقد ثار موسى على الرّجل الذي عاهده بأن يلتزم بالصّمت، وكان الفراق بينهما بعد أن فسّر له سرّ تصرّفه بأمر الله تعالى ، فالسّفينة خُرقت لتبقى لأصحابها ، والغلام قتل حتّى يبدّل الله والديه من هو أقرب منه رحما ،

---

(1) انظر هذه القصة في سورة الكهف من آية 59 الى 82 . لم يرد في القرآن الكريم اسم الرجل الذي آتاه الله تعالى علما لدنيّا لكن ذكر المفسّرون انّه الخضر ، ولذلك عرفت القصة بقصة موسى والخضر . ر . يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 363 وجه الى ورقة 365 وجه . ر . الفخر الرازي : التفسير الكبير 21 / 81 — 107 . ر . ابو يعقوب الوارجلاني : الدليل والبرهان ط 2 2/ 256 .

ر الجدار بني حفاظا على كنز ولدي الرّجل الصّالح ، تحيَّر موسى واستفسر لأنّه حكم على الأحداث اعتمادا على الظّاهر فجاء التّفسير يدلّ على أنّ وراء الظّاهر باطنا لا يعلمه إلاّ الله أو من آتاه الله من لدنه علما[2].

ولا يخفى على أيّ عاقل أنّ علم الإنسان محدود مهما بلغ ﴿وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلا﴾ (17 الاسراء 85) لأنّ العقل إذا سخّر في المحسوسات التي في دائرته يمكن أن يصنع العجائب ، أمّا إذا تحوّل إلى عالم الماوراء أو الغيب فإنّه لا يدرك إلاّ تخمينات تتضارب فيها آراء الفلاسفة من النّقيض إلى النّقيض .

وما عرفنا عالما يعتبر قضيّة القضاء والقدر من مشمولات العالم المادّي فهي حتما قضية ما ورائيّة غيبية .

والنّاظر في الثّقافات العالميّة عبر العصور يتبيّن أنّ الإنسان عبّر عن وجهة نظره في هذه القضيّة بوجه من الوجوه، وتجاوز التّساؤل عن فعله إلى التّساؤل عن فعل الله عسى أن يدرك حقيقة مصيره بعد الموت .

إنّ الذين يقرّون أنّ آدم أوّل البشر يستاءلون لم أكل آدم من الشّجرة ؟ فأنزل إلى الأرض[3]، ولم عصى إبليس ربّه ولم يسجد لآدم[4].

---

(2) العلم اللّدنّي : علم ربّاني يصل لِصاحبه عن طريق الالهام . ر . ناصر بن سالم الرواحي : نثار الجوهر 1 / 6 .

(3) ر. متولي شعراوي : محاضرة في تحليل قصة ادم ضمن المحاضرات العامة التي القيت بالندوة العالمية للشباب الاسلامي ، وقد نشرت بمجلد تحت عنوان «قضايا الفكر الاسلامي المعاصر» مع المحاضرات التي القيت في الندوة . الرياض المملكة العربية السعودية ط 1396 / 1976 .

(4) ر . صادق جلال العظم : نقد الفكر الديني ط 3 دار الطليعة بيروت 1972 : 79 ـــ 135 .

أمّا المتتبع للقصص القرآني فيجد أنّ قضية المصير من المحاور الأساسية التي يستند إليها المعارضون للأنبياء عامّة وخذ لك مثالين :

1 ـــ فليس بدعا أن يكون احتجاج إبراهيم قائما على نفي الألوهية عن النّجوم والقمر والشّمس لأنّها زائلة ثمّ ليثبتها للذي فطر السّماوات والأرض (6 الأنعام 73ـــ79) إذ نعلم أنّ الحضارة البابليّة كانت تعتبر أنّ المصائر مرتبطة بالنّجوم وأنّها مصدر الخير والشرّ[5].

وما دام إبراهيم حوّل مفهومهم للمصير ، وربط ذلك بالله تعالى وكسّر أصنامهم ألقوه في الجحيم (21 الأنبياء 50ـــ70) فكانت النّار عليه بردا وسلاما.

2 ـــ أمّا فرعون فنلمس من مجادلته لموسى أنّه يريد أن يجعل مصائر النّاس بيده فادّعى الألوهية ، وما يزال موسى يقنعه بالمعجزات[6] أنّ مصير النّاس بيد الله إلى أن آمن بمن آمنت به بنو إسرائيل حين أدركه الغرق فنجّاه الله ببدنه ليكون آية للعالمين (10 يونس 92) .

ثمّ إنّ النّاظر في الكتاب المقدّس يجد أنّ المصائر بيد الله، وأنّ القضية شغلت اليهود والنّصارى وتحيّروا فيها كما تحيّر غيرهم[7] وما يزالون.

---

(5) ر . محمد الطالبي : دراسات في تاريخ افريقية : 390 .

(6) تسع آيات : الاسراء 101 ، النمل 12 .

(7) انظر ما جاء في انجيل لوقا : ... ما من شجرة جيّدة تثمر ثمرا رديئا ، ولا شجرة رديئة تثمر ثمرا جيّدا لأنّ كلّ شجرة تعرف من ثمرها فإنّهم لا يجتنون من الشّوك تينا ولا يقطفون من العلّيق عنبا . الانسان الصّالح من كنز قلبه الصّالح يخرج الصّلاح والانسان الشرّير من كنز قلبه الشرّير يخرج الشرّ فإنّه من فضلة القلب يتكلّم فمه . الاصحاح 6 / 43 ـــ 46 . وجاء في انجيل متّى : خلال نصائح يسوع عندما شبّه الملكوت بملك البشر : «لأنّ كثيرين يدعون وقليلين ينتخبون» الاصحاح 22 ـــ 14 . يبدو من خلال هذه النّصوص أنّ نزعة الجبر هي الغالبة ، إلّا أنّ الكنيسة جنحت الى الحرّيّة دون الغفلة عن المدد الالهي . ر . محمد الطّالبي : دراسات في تاريخ افريقية : 391 ـــ 392 تعليق 2 .

كما أنّ النّاظر إلى الحضارات العالمية الأخرى يتبيّن أنّ قضيّة الخير والشرّ تجسّمت عند المانوية الفارسية في اتّخاذ آلهة لكل منهما[8] أمّا الفكر اليوناني فقد طرحت فيه قضية القدر طرحا عنيفا على المستوى الفلسفي[9] ولا ينبغي أن نغفل عن الوثنية الجاهلية في الجزيرة العربية التي تجسّمت فيها القضية في الشكوى من الدّهر والأيّام[10].

فواضح أنّ قضيّة القدر ليست وليدة الفكر الإباضي أو وليدة ظرف من ظروف الحضارة الإسلامية وإنّما هي قضيّة إنسانيّة لا سبيل إلى تحديد تاريخ مضبوط لنشأتها ، فتبقى القضيّة بالنّسبة إلى بحثنا متمثّلة في التّعرّف على طرح الإباضية لموضوع القدر ، وبصفة خاصة في المرحلة المقررة في البحث .

وقبل أن نحلل هذه القضية حسب محاور ثلاثة :

1 : **قضية القضاء والقدر** ، 2 : **قضية الجبر والاختيار** ، 3 : **ما يرتبط بهما من قضايا** : مثل الاستطاعة والعون ، يحسن أن ننبّه إلى ما يلي :

ــ إنّ تراث الإباضية في القرون التي تعنينا قد جاء ملمّا بالتّراث الذي سبقه إعادة[11] وتلخيصا وتحليلا وتوجيها مع التّعايش مع بقيّة التّراث

---

(8) ر . محمد الطالبي : دراسات في تاريخ افريقية : 386 تأمل تعليق عدد 4 تجد إحالات على المراجع التي تتعلق بتأثير الفكر الفارسي في الحضارة الاسلامية في موضوع القدر .

(9) ر . محمد الطالبي دراسات في تاريخ افريقية ص 389 تعليق عدد 3 يذكر مرجعا يقارن بين الفكر اليوناني والمسيحي في قضية القدر .

(10) يقول لبيد :

يوم إذا أتـى علـيّ وليلـة ... وكلاهما بعد المضاء يعـود
وأراه يأتـي مثـل يـوم لقيتـه ... لم ينصرم ، وضعفت وهو شهيد

فؤاد أفرام البستاني : المجاني الحديثة ط. 3 الكاثوليكية بيروت 1966:1/139.

(11) سنضطرّ أحيانا الى اعتماد مصادر متقدّمة عن المرحلة المقررة لاستيفاء بعض القضايا لأن هذه المصادر تكتفي بالتذكير بما جاء عند من سبق وسننبه الى ذلك في إبّانه .

الإسلامي عامّة سواء من أجل الاتّفاق في وجهة النظر أو من أجل الاختلاف وذلك في منطق الرّدّ والدّفاع ،فضروري حينئذ أن تبنى التّحاليل على مراعاة التّطوّر التّاريخي للموضوع من زمن الرّسالة فصاعدا .

ــ إنّ القضايا المشار إليها في مراحل التّحليل متداخلة تداخلا جوهريّا فرأينا أن نفصل بينها فصلا منهجيّا ، وذلك رغبة في زيادة التّوضيح .

وبعد هذا نأتي إلى قضية القضاء والقدر .

1 ــ قضية القضاء والقدر

جاء في النّونية : (طويل)

وقد ألزَموا الإيمانَ بالقَدَرِ الـذي
أتَى مِنْه خيرًا كَان أو سُخْنَةَ العين
وكلّ قضاءٍ من ملِيك مُقـدِّر
فسبحان من يُجري المياهَ من المُزن[12]

وجاء في كتاب الدّيانات : «وندين بأنّ القدر خيره وشرّه كلّه من الله»[13].

أردنا أن ننطلق من هذين النّصّين لأنّهما مصبّ لما جاء قبل القرن السابع والثامن / الثالث عشر والرابع عشر ، ومنبع لما جاء بعدهما[14] كما أنّهما يصوّران موقف الإباضية بوضوح واختصار وهو وجوب الإيمان بأنّ القدر خيره وشرّه من الله . فما معنى القدر ؟ وما معنى القضاء ؟ وكيف يكون القدر خيره وشره من الله ؟ وما هو موقف المسلمين من ذلك ؟

---

(12) ابو نصر فتح بن نوح الملوشائي : النونية : 3 البيتان عدد 36 و 37 .
(13) عامر الشماخي : كتاب الديانات : 43 .
(14) انظر ما سبق عن شروح النونية وكتاب الدّيانات .

المفهوم اللغوي[15] : القدر :

من قدر يقدر ويقال القدَر بفتح الدّال والقدْر بسكونها ، ويجمع على أقدار .

يورد لسان العرب ما لا يقل عن ثمانية عشر تفسيرا نذكر منها : قضى ، حكم، يسّر، علم، دبّر، قسم، وكلّها تحوم حول قدرة الله تعالى المطلقة ، وقد جاء القسم الأوّل من الشّرح عقائديا ، ولا يمكن لابن منظور أن يسكت عن ذلك إلاّ أنّه اكتفى بذكر مواقف دون أخرى وكان من الأولى أن يذكر مواقف فرق أخرى غير القدريّة ــ ويقصد المعتزلة ــ وأهل السنة ، ونكتفي من بين هذه الأقوال بذكر قول أبي منصور : وتقدير الله الخلق تيسيره كلاّ منهم لما علم أنّهم صائرون إليه من السّعادة والشّقاء وذلك أنّه علم منهم

---

(15) نترك ذكر المفهوم الاصطلاحي أثناء التّحليل اذ نجد أنّه يختلف من فرقة إلى اخرى .
ملاحظة احببنا أن نعتمد لسان العرب لأنّ كلّ التّحاليل اللغوية الواردة في مصادر الإباضية لا تخرج عن هذا التفسير ولنذكر على سبيل المثال ما جاء في شرح النونية : «والقدر يتصرّف على ثمانية أوجه :
1 ــ يخرج على الخلق كقوله تعالى ﴿والذي قدّر فهدى﴾ (87 الاعلى 3) اي خلق وبثق لهم ما يأتون وما يدرون ، وقيل قدّر : خلق فهدى الى سبيل التّغذية ، وهدى الذّكر الى الانثى ، وقيل هدى الرّضيع الثّدي .
2 ــ ويخرج على التقدير كقوله تعالى : ﴿ وأنزلنا من السماء ماء بقدر . ﴾ (المؤمنون 18) أي بتقدير .
3 ــ ويخرج على الوجود ﴿إلاّ امرأته قدّرنا إنّها من الغابرين﴾ (15 الحجر 60) أي وجدناها من الباقين في العقوبة والعذاب .
4 ــ ويخرج على التّصوير ، قال تعالى : ﴿فقدّرنا فنعم القادرون﴾ (77 المرسلات 23) .
5 ــ ويخرج على القضاء ﴿فالتقى الماء على أمر قد قدر﴾ (54 القمر 12) أي قضي

قبل خلقه إياهم فكتب علمه الأزلي المسابق فيهم وقدّره تقديرًا.»[16] وفيه : نموذج واصح للتّداخل بين الجانب اللغوي والجانب العقائدي .

القضاء : الحكم ... ويقال قضى يقضي قضاء ، ويورد لها ما يقارب عن ثلاثين معنى نذكر منها : حكم ، فصل ، أحكم ، أمضى ، خلق ، أتمّ ، قدّر .

قال الزّهري : القضاء في اللغة على وجوه مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه ، وكل ما أحكم عمله أو أتمّ أو ختم أو أدّي أداء أو أوجب أو أعلم أو أنفذ أو أمضي فقد قضي وجاءت هذه الوجوه كلّها في الحديث .

وقد غلبت الصّبغة العقائدية على الصّبغة اللغوية ، ولم يسند هذه الصّبغة إلى فرقة دون فرقة ، بل جاءت في سياق عام ويربطها ربطا محكما بالقدر

= 6 ــ ويخرج على الضّيق كقوله تعالى : ﴿ومن قدر عليه رزقه﴾ (65 الطّلاق 7) وقوله : ﴿فظنّ أن لن نقدر عليه﴾ (21 الأنبياء 87) أي نُضَيِّقَ عليه الأرض
7 ــ ويخرج على الملي ، كقوله تعالى : ﴿فسالت أودية بقدرها﴾ (13 الرعد 17) أي بمليها .
8 ــ ويخرج على التّسوية ، قال تعالى : ﴿نحن قدّرنا بينكم الموت﴾ (56 الواقعة 60) أي سوّينا. والله أعلم. ر. عمرو خليفة السوفي : كتاب السؤالات : 202 .ر. اسماعيل الجيطالي : شرح النونية ورقة 126 وجه وقفا. وقد أخذ عن كتاب السّؤالات .ر. عمرو التلاتي: شرح النونية ورقة 50 قفا، لم يتوسّع في الشرح اللغوي .ر. المحشي : حاشية الترتيب 114/1 وقد نظم السالمي سبعة منها في ما يلي : (هزج)

مَعاني القدَر سبعٌ هاك نظما حواها وهي خلق فِيه يحلو
وتقديـــر وتصويـــر وجـــودٌ قضاء ثم تضييـــقٌ ومثـــلُ

عبد الله السالمي : المشارق : 311 .

(16) ثم يذكر بقية المعاني التي تبعد عن قضيّتنا ويدعّمها بأمثلة .

فيقول : ومنه القضاء المقرون بالقدر ، والمراد بالقدر التقدير وبالقضاء الخلق كقوله تعالى ﴿فقضاهن سبع سموات﴾ (41 فصلت 12) أي خلقهن .

فالقضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفكّ أحدهما عن الآخر ، لأنّ أحدهما بمنزلة الأساس وهو القدر ، والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء فمن رام الفصل بينهما فقد رام البناء بنقضه .

فواضح إذن من خلال الشّرح اللغوي أنّ هاتين اللفظتين من الألفاظ المشتركة ذات اللفظ الواحد والمعاني الكثيرة[17] وهذا يزيد القضية تعقيدا عند تأويل أهل الفرق للنصوص التي وردت فيها الكلمتان في القرآن والسنّة ومواقف الصّحابة .

ويقول المحشّي في العلاقة بين اللفظين : «فعلى هذا الشرح الذي ورد بين القضاء والقدر عموم وخصوص من وجه يجتمعان في الخلق ، وينفرد كل واحد منهما في بقية معانيه كما هو ظاهر»[18] .

كما تجدر الملاحظة أنّ اللفظتين لم تردا مقرونتين في الكتاب على الطريقة التي ألفها المتكلّمون والفلاسفة من جعلهما مرادفتين لـ«الجبر والاختيار» أو ما أطلق عليه «حريّة الانسان»[19].

---

(17) ر . عبد الحليم محمد قنبس وخالد عبد الرحمن العك : مسألة القضاء والقدر ... دار الكتاب العربي للطباعة والنشر والتوزيع حلب ، دمشق 1979 ص 81 — 82 .

(18) المحشّي : حاشية الترتيب : 1 / 114 .

(19) عبد الحليم قنبس : مسألة القضاء والقدر : 11 و 104 .

(19)مكرر مثل حديث جبريل عليه السلام : قال : يا رسول الله ما الإيمان : قال : «ان تؤمن بالله ، وتؤمن بالقدر كلّه». ر . تخريجه في ما سبق : 98 تعليق 18 وما رواه الربيع قال : بلغني عن عبادة بن الصامت قال : قال رسول الله ﷺ : «إنك لن تجد ولن تؤمن وتبلغ حقيقة الإيمان حتى تؤمن بالقدر خيره وشرّه أنّه من الله ...» الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 1 / 19 عدد 72 وقد ورد الحديث بعدة =

ليس معنى ذلك أنّ اللفظتين لم تستعملا في هذه النصوص وإنما جاءت كل منهما على حدة لتدلّ على معان مختلفة حسب السّياق فهل أحدثت كل منهما بعضا من الإشكال زمن الرّسالة ؟

التّطوّر التّاريخي وظهور المعنى الاصطلاحي

إنّ التّراث الإباضي كبقيّة التّراث الإسلامي يقرأ الأحداث من منطلقات عقائدية تبلورت عبر السّنين فيفهم منه بوضوح أنّ قضية القدر أثيرت في حياة الرسول عليه السلام ، لكن لم يكن وراء إثارتها خلفيات سياسية أو فلسفية أو اجتماعية بل كان الصّحابة يسألون ليزدادوا إيمانا وكفى . كما أنّه عليه السلام ذكر القدر في مواقف شتّى دون أن يسأله سائل ، ويمكن أن نضع هذه الأحاديث تحت العناوين التالية :

1) أحاديث توجب الإيمان بالقدر والرّضاء به .[19مكرر]
2) أحاديث تبيّن أنّ كلّ شيء بقدر وأنّه في علم الله الأزلي[20]

= روايات والمُهمّ جملة «تؤمن بالقدر خيره وشرّه أنه من الله» ر . مسلم : ايمان 7.1 ابو داود : سنة 16 ، الترمذي : قدر 10 ، ايمان 4 النسائي : ايمان 6.5 ، ابن ماجة مقدمة 9 ، 10 ، احمد بن حنبل 1 / 28.27 2 / 107 ... 4 / 129 ... 5 / 317.185 . ر . ونسنك : المعجم المفهرس 5 / 317 وعبادة بن الصامت صحابي (ت 34 / 654) ر . الزركلي : الاعلام 4 / 30

(20) ويتواصل الحديث المذكور كما يلي : ... قال (عبادة بن الصامت): قلت يا رسول الله: كيف لي أن أعلم خيره وشرّه قال: تعلم أنّ ما أخطأك لم يكن ليصيبك، وما أصابك لم يكن ليخطئك ، فان متّ على غير ذلك دخلت النار .
ــ ومثل قوله عليه السلام :«كل شيء بقضاء وقدر حتى العجز والكيس» الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 1 / 19 عدد 71 . ر . المحشي : حاشية الترتيب 1 / 119 . ر . مسلم : قدر 18 ، الطّبراني : قدر 4 ، احمد بن حنبل 2 / 11 . ر . ونسنك : المعجم المفهرس 5 / 317 .
ــ ومثل ما رواه جابر فقال : سئل ابن عباس عمّن قال إنّه يستطيع أن يعمل بما =

3) أحاديث تنهى عن الخوض في القدر[21]

4) أحاديث تتوعّد من يخوض في القدر [22]

والملاحظ أنّ هذه الأحاديث مهما وقع الطّعن في صحة البعض منها فإنّها تبقى معبّرة عن تساؤل هؤلاء الصّحابة الذين كانوا يقرّون بالجبر قبل الإسلام، عن القضية عسى أن يدركوا هذا السرّ إلاّ أنّهم سرعان ما تطمئنّ قلوبهم لأنّ الرّسول عليه السلام لا ينطق عن الهوى .

ويتواصل الحوار بين أصحاب الرسول ﷺ مع اتّساع دائرته فهذا أبو بكر يقول في شيء سئل عنه : «أقول برأيي فإن يكن صوابا فمن الله وإن

= أمر الله به ويكفّ عمّا نهاه الله عنه من غير أن يخلق الله فعله ، فقال : سأل سراقة ما العمل يا رسول الله في أمر مبتدإ مستأنف أم في شيء قد فرغ منه» قال: «بل في شيء قد فرغ منه». ثم قال ففيم العمل اذا يا رسول الله ؟ فقال : اعملوا فكل ميسّر لما خلق له». الربيع بن حبيب: الجامع الصحيح 10/3 عدد 796 . ر. البخاري : قدر 4 ، تفسير سورة الليل . احمد بن حنبل 67/4 .ر. ونسنك : المعجم المفهرس 375/4 .

(21) مثل قوله ﷺ : «القدر سرّ الله فلا تفشوا سرّ الله» رواه ابو نعيم في الحلية عن ابن عمر . ر. . خميس بن سعيد الرستاقي . المنهج 1 / 428 وتخريج الحديث للمحقق . ولم يرد الحديث عند ونسنك في المعجم المفهرس ولا عند الربيع بن حبيب .

ومثل: «اذا ذكر القدر فأمسكوا» اخرجه الطبراني بسند حسن من حديث ابن مسعود رفعه . ر . المحشي : حاشية الترتيب 7 / 115 . لم يخرجه ونسنك في المعجم المفهرس .

(22) مثل قوله ﷺ : «ماكان كفر الاّ كان مفتاحه تكذيبا بالقدر» . ر . الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 10 عدد 797 . ر . المحشّي : حاشية الترتيب 7 / 113 . لم يخرجه ونسنك في المعجم المفهرس .

يكن خطأ فمنّي ومن الشّيطان»[23]، وهذا ابن عبّاس له عدّة مواقف نكتفي بذكر إثنين منها :

الأوّل : سئل ابن عبّاس عن القدر فقال : «النّاس فيه ثلاثة منازل ، من جعل للعباد في الأمر مشيئة فقد ضادّ الله في أمره ، ومن أضاف إلى الله شيئا مما يتنزّه عنه فقد افترى على الله إثما عظيما ، ومن قال : إنّي رحمت بفضل الله فذلك الذي سلم له دينه ودنياه جميعا ، ولم يعلّم الله في خلقه ولم يجهّله في حكمه»[24].

الثّاني : وقال ابن عبّاس : «لا يأتيني رجل من هؤلاء الذين يتكلّمون في القدر ، ويزعمون أنّ أفعال العباد مفوّضة إليهم ، أما يقرأون هذه الآية : ﴿وما تشاؤون إلاّ أن يشاء الله﴾ (76 الانسان 30) وقوله تعالى : ﴿يدخل من يشاء في رحمته﴾ (42 الشورى 76.8 الانسان 31) أي في دينه ، وقوله : ﴿من يشإ الله يضلله ، ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم﴾» (6 الأنعام 39) ﴿وكلّ صغير وكبير مستطر﴾ (54 القمر 53) ﴿إنّا كلّ شيء خلقناه بقدر﴾ (54 القمر 49) وقال ﴿ما أنتم عليه بفاتنين إلاّ من هو صال الجحيم﴾ (37 الصافات 163) أي ما أنتم بمضلّين إلاّ من سبقت عليه الشّقوة ومن هو صال الجحيم[25].

ولا يفوتنا أن نذكّر بموقف عمر عندما تحيّر مع جمع من الصّحابة أيحلّون

---

(23) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 11 عدد 807 . نلاحظ دخول عنصر جديد ، وهو أنّ الصّواب من الله بينما الخطأ فمن أبي بكر ومن الشيطان ، وهذا سيكون منطلقا لمواقف في المستقبل . ر . المحشي : حاشية الترتيب 7 / 150 .

(24) المحشي : حاشية الترتيب 1 / 117

خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 1 / 423 ــ 424 .

(25) خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 1 / 427 . واضح من موقفي ابن عباس أنّ القدر بدأ يحيّر النّاس فها هم ثلاثة أصناف كما يشير الى ذلك يتكلّمون في القدر ومنطلقهم من متشابه القرآن ولذلك جاء الرد مدعّما بالقرآن مع شيء من التفسير .

بقرية عمّ فيها الوباء ، وكيف قرّر عمر اجتنابها فانتقد أنّه فار من قضاء الله فأجاب : فررنا من قدر الله إلى قدر الله[26].

ثم تنطلق الفتنة الكبرى بقتل عثمان ، وتبدأ المعارك الدّامية بين المسلمين فتطوّع كل طائفة النّصوص لوجهة نظرها ، وتذكر المصادر خبرا طريفا يصوّر حيرة النّاس في التوفيق بين الإيمان بالقدر والحصول على الثّواب .

روي عن الاصبع بن نباتة أنه قال : لمّا رجع علي ابن أبي طالب من صفّين قام له شيخ فقال : يا أمير المؤمنين أخبرنا عن سيرنا إلى الشّام ، أهو بقضاء وقدر . فقال علي : والذي خلق الحبّة وبرأ النّسمة ، ما وطئنا موطنا ، ولا هبطنا واديا ، ولا علونا تلعة إلّا بقضاء وقدر . فقال الشّيخ : أحتسب عنائي ، فلا أرى من الأجر شيئا . فقال له علي : بل أيّها الشيخ ، لقد عظّم الله أجركم في مسيركم ، وأنتم سائرون ، وفي مصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرّين .

فقال الشيخ : كيف لم نكن مضطرين ، والقضاء والقدر ساقنا ، وعنهما كان مسيرنا وانصرفنا ، فقال علي : ويلك أيها الشيخ لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حاتما ، لو كان ذلك لبطل الثّواب والعقاب ، والوعد والوعيد ،

---

(26) وللرسول عليه السلام موقف يمكن أن يقاس عليه موقف عمر وهو أنّه ﷺ كان اذا مرّ بهدف مائل أسرع المشي فقيل: يا رسول الله أتفرّ من قضاء الله ؟ قال: أفرّ من قضاء الله الى قدره .ر. المحشي: حاشية الترتيب 118/1 وقال في هذا الحديث اشارة الى اخذ الحذر .ر. خميس بن سعيد الرستاقي: المنهج 424/1 .

ويقول الغزالي في ذلك : ... فلذلك أمسك عمر لما سئل عن القدر فقال للسّائل : بحر عميق لا تلجه ، ولمّا كرر السؤال قال : طريق مظلم لا تسلكه ولما كرّر ثالثا قال : «سرّ الله قد خفي عليك فلا تفشه» . كتاب الاربعين في اصول الدين : 11 والملاحظ أن ذكر مثل هذه المواقف يجب ان يستفاد منها بحذر .

والأمر والنهي ، ولم تكن لائمة على مذنب ، ولا محمدة لمحسن ، تلك مقالة عبدة الأوثان ، وجند الشيطان ، وأعداء الرحمان ، وشهود الزّفه ، وأهل العمى عن الصّواب ، وهم قدرية الأمة ومجوسها .

إنّ الله تعالى ، أمر تخييرا ، ونهي تحذيرا ، وكلّف يسيرا ، ولم يعص مغلوبا ، ولم يطع مكرها ، ولم يرسل الرّسل عبثا ، ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلا ، ذلك ظنّ الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النّار ، فنهض الشيخ مسرورا وهو يقول : (بسيط)

أنتَ الإمامُ الذي نرجُو بطاعتهِ يومَ النُّشور من الرحمان رضوانا
أوضَحْتَ من ديننا ما كانَ ملتبسًا جَزَاك ربُّك عنّا فيه إحسَانا[27]

فواضح حينئذ أنّ عليّا نفى نفيا مطلقا ما شعر به الشيخ من جبر يجعل عمله عبثا قضاء لازما وقدرا حاتما ، وبيّن أنّه لو كان الأمر كذلك لبطل الشّرع ، وأوضح أنّ ذلك من قول أهل العمى وسماهم القدرية (وهنا ترادف الجبر) .

ثم ما أن استقرّ الأمر لمعاوية الذي حوّل الخلافة إلى ملك عضوض حتى تسيّست القضية بصفة نهائية ، وتباينت المواقف بين الدّولة الحاكمة والكتل المعارضة .

أمّا معاوية وأنصاره فقد اعتبروا القضاء ضربا من الجبر لإقناع الناس بوجوب طاعتهم مبيّنين أنّ المنكر لأفعال الخليفة ظالم ، فانظر إلى معاوية يقول في إحدى خطبه : «إنّما أنا خازن من خزّان الله ، أعطي من أعطاه

(27) ر . المحشي : حاشية الترتيب 1 / 114 — 115 . ر . خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 1 / 425 — 426 .
وقد أورد المحشي مواقف اخرى لعلي ابن ابي طالب من هذا القبيل .ر. حاشية الترتيب 7 / 132 — 134 .

الله ،وأمنع من منعه الله». فقام إليه أبو الدرداء فقال له : كذبت يا معاوية والله إنّك لتعطي من منعه الله ، وتمنع من أعطاه . وكذّبه أيضا عبادة بن الصامت[28] .

وسيجد المحكّمة وأنصار علي في هذين الموقفين أحسن سند لاقناع النّاس بأنّ معاوية اغتصب الحكم إلّا أن معاوية مصرّ على ذلك ، ومدرك لمرامي ما يقول إذ يعلم أنّ مثل هذا الإيهام من شأنه أن يستهوي عامّة النّاس ومن يركنون إلى الحياد ، وها هو يقول في مقام آخر : «لو لم يرني ربّي أهلا لهذا الأمر ما تركني وإياه ، ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيّره»[29] .

وقد درج على ذلك خلفاء بني أمية وولاتهم باستثناء الخليفة العادل عمر ابن عبد العزيز[30] فدسّوا له السمّ لما أحسّوا أنّه سيفسد عليهم ما ألفوه من الظّلم .

ولقد سبق أن أشرنا إلى أنّ جذور الإباضية تنطلق من المحكّمة الأولى[31] والجدير بالملاحظة أنّه لم يؤثر عن عبد الله بن وهب الرّاسبي موقف من القدر وكذلك الشّراة الأول[32] لأنهم ردّوا الفعل بالفعل إلى أن استقرّ رأي الإباضية على الكتمان ، ويفهم من رسالة عبد الله بن إباض لعبد الملك رفضه لاعتبار أن الله قام مع معاوية وعجّل نصره ، وبيّن له أنّ ذلك من باب الابتلاء وضرب مثال فرعون ، والذي حاجّ إبراهيم، فقد أعطى الله فرعون ملكا وظهر في الأرض ، وأعطى الذي حاجّ ابراهيم في ربّه

---

(28) ر . القاضي عبد الجبار : كتاب فضل الاعتزال : 144 .

(29) ر . القاضي عبد الجبار : كتاب فضل الاعتزال : 143 .

(30) عمر بن عبد العزيز (61 — 101 / 681 — 720) . ر . الزركلي : الاعلام 5 / 209 .

(31) و (32) انظر ما سبق : 48

ملكا[33]، معنى ذلك أنّ ملك معاوية ومن تبعه مغتصب ، وطاعته ليست واجبة .

أمّا جابر بن زيد فموقفه من القدر هو موقف الصّحابة ولم يؤثر عنه تحليل خاص للقضية رغم أنّ الشقّة بدأت تتّسع بين من كانت آراؤهم منطلقا للقائلين بالجبر والحرية[34]. ونجد في الجامع الصّحيح أنّه يلجأ إلى الحديث عندما تطرح عليه القضية مع الملاحظة أن جلّ الأحاديث الواردة هناك لم يمرّ سندها بجابر ، ومثال ذلك الحديث عدد 796[35] حيث يؤكد الرسول عليه السلام على العمل رغم أنّ كلاّ ميسّر لما خلق له .

---

(33) ر . البرادي : الجواهر : 163 .

(34) انّ البيئة الاسلامية في البصرة وغيرها كانت تعجّ آنذاك بمختلف العناصر الدّخيلة على الاسلام من أهل الكتاب ومن بلاد فارس ومن بلاد الهند ، وهذا من شأنه أن يزيد الجدل حدّة حول قضية القدر وغيرها من القضايا العقائدية التي تشترك فيها جميع الملل ، وفي هذا الصدد تذكر كتب المقالات أن مرجع القول بالقدر يعود الى سوسن النّصراني الذي اظهر الاسلام فصحبه معبد بن عبد الله الجهني الذي ظل التابعون يحذرون منه الى أن أخذه عبد الملك بن مروان في سنة 80 / 731 فقتله وصلبه بدمشق . وعن الجهني أخذ غيلان الدّمشقي فقال بالقدر خيره وشرّه من العبد ، وكانت نهاية أمره أن أخذه هشام بن عبد الملك بن مروان (71 — 125 / 690 — 743) فأمر بقطع يديه ورجليه .
اما القول بالجبر فيرجع الى الجهم بن صفوان (128 / 745) من موالي بني راسب راس الجهمية. قال الذهبي: الضّال المبتدع هلك في زمان صغار التابعين ، وقد زرع شرّا عظيما وأمر نصر بن سيّار بقتله فقتل . ر . الزركلي : الاعلام 1 / 138 . وقد اخذ هذا المذهب عن الجعد بن درهم . انظر ما سبق 100 تعليق 25 . ر . القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال ص 229 .
وقد تأرجحت مواقف جميع الفرق الاسلامية بين هذين الموقفين ، وقد يقع التردد بين الموقفين حتى داخل كل فرقة نتيجة فويرقات في الفهم بين علمائها .

(35) انظر ما سبق ص 98 تعليق 18 .

كما يتجلّى موقفه السّلفي[36] في رده على الحجّاج . (40—95 / 660—714)[37] حين استعان به يزيد ابن أبي مسلم[38] ليخفّف عن الحجاج ما ألمّ به من حيرة في شأن القدر ، فما كان منه إلّا أن يأمره بترديد خطبة الرّسالة فتفطن عند ذلك إلى أنّه ورد فيها قوله عليه السّلام «من يهد الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له»[39] .

وفي طبقة جابر ممّن أخذ عنهم أبو عبيدة صحار العبدي[40] فإنّه كان يقول في القدرية : «كلّموهم في العلم فإن أقرّوا به نقضوا وإن أنكروا كفروا»[41].

وما يكاد يتولّى إمامة الإباضية أبو عبيدة مسلم ابن أبي كريمة حتى يحسّ بوطأة الصّراع حول القدر من بعض اتباعه من الدّاخل ، ومن واصل بن عطاء[42] واتباعه الذين انفصلوا عن شيخهم الحسن البصري[43] من الخارج

(36) ونعني بذلك عدم تجاوز قول الرسول عليه السلام في التسليم بالقضاء .

(37) الحجاج بن يوسف الثقفي (40 — 95 / 660 — 714) . ر . الزركلي : الاعلام 1 / 175 .

(38) يزيد بن ابي مسلم (ت 102 / 720) يزيد بن دينار الثقفي جعله الحجاج كاتبا له . استخلفه الحجاج على الخراج بالعراق ، وأقرّه الوليد بعد موت الحجاج (95 / 714) . ر . الزركلي : الاعلام : 9 / 234 .

(39) لا يوجد هذا الحديث عند ونسنك في المعجم المفهرس .

(40) **صحار العبدي** : (ق 1 / 7) من طبقة جابر بن زيد ومن شيوخ ابي عبيدة مسلم ابن أبي كريمة ينسب اليه بحث في القدر .ر. الدرجيني: الطبقات 223/2. ر . الشماخي : السير 81 . ر . كوبرلي : الاطروحة : 418 .

(41) الشماخي : السير : 81 .

(42) واصل بن عطاء (80 / 181 / 700 — 797) تعتبر كتب الفرق أنه مؤسس فرقة المعتزلة والمعتزلة تبنوا هذا الاسم رغم أنّهم يفضلون عليه «أهل العدل والتوحيد» . يرجعون جذور مذهبهم الى الصحابة . ر . القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص 214 انظر ترجمته بنفس المصدر : 234 ويختلف تاريخ الوفاة عما ذكره الزركلي وقد حدده ب 131 / 748 . ر . الزركلي : الاعلام 19 / 121 (انظر ما سبق 110)

أمّا الصّراع الخارجي فتذكر كتب الطبقات لأبي عبيدة مسلم مواقف على واصل بن عطاء وعلى القائلين بالقدر[44].

فأما موقفه مع واصل فقد جاء كما يلي :

---

(43) الحسن البصري (21 — 110 / 642 — 728) : تابعي كان امام اهل البصرة ولد بالمدينة سنة 21هـ وشب في كنف علي ابن ابي طالب وسكن البصرة ر . القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال : 215 — 229 وتعليق 168 ص 215 يتنازعه أهل السّنة والمعتزلة ، ويختلفان في قوله في القدر إلّا انه يقول بالقدر على رأي المعتزلة . ر . محمد الطالبي : دراسات في تاريخ افريقية تعليق 2 ص 398 . والأباضية رغم أنّهم لا ينسبونه اليهم يبرّئونه من القول بالقدر . وقال ابو محمد النّهدي (من علماء الاباضية) هو (الحسن البصري) أبعد الناس عن القدر .

(44) إنّ كل الفرق تتبرأ من أن تكون قدرية فالمعتزلة يقولون : القدرية هم الذين يزعمون أنّه تعالى قدّر المعاصي، وجعل ذلك كالعذر للعاصي حتى اعتقد بعضهم انه لا يقدر ولا يصح منه غير ما قدر الله ... وأصحابنا نفوا المعاصي عن الله وهم أثبتوها فيجب ان يكون اللقب لازما لهم ... «ويعتبر هؤلاء ان القدرية لقب للذم فمن حمل ذنبه على الله أولى بالذّمّ ممن برّأ الله وحمل ذنبه على نفسه» . ر . القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال : 167

إلا أن الاباضية يتفقون مع الاشاعرة في اعتبار المعتزلة قدرية وفي ذلك يقول أبو عمار عبد الكافي ...«سموا المعتزلة» مجوسا لأنّهم يضيفون القدر الى أنفسهم ، وغيرهم يجعله لله دون نفسه ، ومدعي الشيء لنفسه اولى بأن يسمى به ، دون من جعله لغيره ، ولانهم ضارعوا المجوس بل زادوا على المجوس ، وذلك أنّ المجوس نفت عن الله خلق الشرور ، وزادت القدرية (المعتزلة) نفي خلق الخير عن الله عز وجل : الموجز 62/2 . ر . المحشي حاشية الترتيب : 149 .

أما الشيعة فمنهم من يعتبر المعتزلة قدرية ومنهم من يرى خلاف ذلك وفي ذلك يقول الجعفري بعد أن يبيّن أن الأشاعرة يتهمون المعتزلة بالقدرية والعكس بالعكس : والذي يظهر من اخبار أئمتنا ان القدرية هم المعتزلة كما يصرح بذلك كثير من المتكلمين ، غير ان الذي يظهر من كلام امير المؤمنين «ع» في نهج البلاغة وبعض الاخبار عن أئمتنا . خلاف ذلك . «اصول الدين الاسلامي 34» .

والنّاظر في كتب الفرق الاسلامية يتبين ان كلمة قدرية غلبت على تسمية المعتزلة للتمييز بينهم وبين المجبرة والانسب ان يسموا أهل العدل والتوحيد .

«وحكى بعض أصحابنا أنّ واصل بن عطاء المعتزلي صاحب عمرو بن عبيد (761/144)[45] كان يتمنّى لقاء أبي عبيدة ويقول : لو قطعته قطعت الإباضية ، قال فبينما هو في المسجد الحرام ومعه أصحابه ، إذ أقبل أبو عبيدة ومعه أصحابه ، فقيل لواصل هذا أبو عبيدة ، قال نعم ، قال أنت الذي بلغني أنّك تقول : إنّ الله يعذّب على القدر . قال أبو عبيدة : ما هكذا قلت ، لكن قلت إنّ الله يعذّب على المقدور . فقال أبو عبيدة ، وأنت واصل ابن عطاء ، قال نعم : قال أنت الذي بلغني عنك أنّك تقول إنّ الله يعصى بالاستكراه . قال فنكس واصل رأسه فلم يجب بشيء . ومضى أبو عبيدة ، وأقبل أصحاب واصل على واصل يلومونه ويقولون كنت تتمنى لقاء أبي عبيدة ، فسألته فخرج ، وسألك فلم تجب فقال واصل : ويحكم بنيت بناء منذ أربعين سنة فهدمه وأنا قائم ، فلم أقعد ولم أبرح مكاني»[46].

---

(45) عمرو بن عبيد (144 / 761) يعدّه المعتزلة من الطبقة الرابعة انظر ماسبق : 110 . ر . القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال : 242 تعليق 308 ومن : 242 — 250 .

(46) الدرجيني : الطبقات 2 / 246 ، ان النقد الدّاخلي للنص يدفع القارئ الى الاستفادة منه بحذر ذلك لانّ النص يستعمل كلمة إباضية للحديث عن اتباع ابي عبيدة وقد بيّنا في ما سبق أنّ هذه التسمية لم تستعمل في النصوص إلّا من القرن الرابع 10/4 (انظر ص 56) فكيف لواصل بن عطاء أن يستعمل هذه التسمية مع العلم أنّ أبا عبيدة في مرحلة كتمان وأنّ التّسمية الغالبة هي المحكمة أو «أهل الاستقامة» .

هذا من جهة. أما من جهة أخرى فيصعب أن نتصور أنّ مثل هذين العلمين يتم تعارفهما في الحج وهما يعيشان معا في مدينة البصرة .

ومهما يكن من أمر يبقى النّص معبّرا عن مدى الاختلاف من البداية بين المعتزلة والاباضية في شأن القدر رغم أنهما يلتقيان في قضايا أخرى كما رأينا .

وقد ظلّت المصادر الاباضية تعتمد هذا النص، وقلّ أن تذكر مسألة القدر دون أن يستشهد بهذه المناظرة .

ويروي أبو سفيان محبوب بن الرّحيل : بلغنا أنّ أبا عبيدة رحمه الله جاءه رجل فكلّمه في القدر فقال له أبو عبيدة : هل علم الله ما العباد عاملون ، وإلى ما هم إليه صائرون قبل أن يخلقهم . فقال له الرجل : ما أسرع ما استعنت بالعلم يا أبا عبيدة ، وإنّما هذه مسائل الضّعفاء فقال له : أجب هذا الضّعيف ، فلم يجبه وافترقا[47] .»

وقال أبو سفيان : سمعت الرّبيع يقول : إنّ عبد السّلام بن عبد القدوس[48] عظّم أمر القدر ، وقال فيه قولا شديدا ، وكره الكلام فيه فقال الرّبيع فأخبرت بذلك أبا عبيدة ، فقال : ما قال عبد السلام شيئا . ما القدر إلّا رأي من رأي النّاس اختلفوا فيه ، ليس فيه نكاح ، ولا انتحال هجرة ولا سباء ، ولا غنيمة ، وصغّر أمر القدر[49].

من هذا نتبيّن أنّ الموقف ما يزال سلفيّا بحتا يجتنب تحليل القضية والتّصرف فيها ، فأبو عبيدة يثبت لواصل الفرق بين القدر والمقدور[50]

---

(47) خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 1 / 429 . ر . اسماعيل الجيطالي : شرح النونية 1 / ورقة 137 .

(48) لم نتمكن من التعريف به .

(49) ويعلق خميس بن سعيد الرستاقي صاحب المنهج على الموقف كما يلي : قال المؤلف رحمه الله : إنّ ذلك قاله لترك البحث عن أمر القدر والخوض فيه وإلّا فهو عظيم عنده لأنّ الانسان يخرج عن دين الاسلام باقلّ شيء منه ، وقد غضب الله على عزير لاجل سؤاله عن كلمة في القدر ، وضل كثير من أهل المذاهب بسبب القدر ، فالقدر بحر عميق قد هلك فيه بشر كثير . ر . خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 1 / 430 . ر . الدرجيني : الطبقات 2 / 233 .

ويضيف عمرو التّلاتي في شرح النونية ما يلي منسوبا إلى أبي عبيدة : فمن أقرّ بكون الله عالما بالأشياء قبل وجودها فقد أقرّ بالقدر. شرح النونية : ورقة 79 وجه. ر. عبد العزيز الثميني: النور ص 212 .

(50) وهذا سيكون نواة لتطوّر الموضوع في المستقبل : القدر من خلق الله والمقدور من كسب الانسان .

ويرد عليه بأن موقف واصل القائل بأنّ المعصية من خلق الانسان يؤدي إلى أنّ الله يعصى بالاستكراه[51]، كما أنّ ردّه على الرّجل الذي سأله عن القدر يثبت تسمكه برأي شيخه صحار الذي يعتبر أنّ أقوى حجة على القائلين بالقدر هي الإحالة على علم الله تعالى . وواضح في النّهاية من خلال نصيحته للربيع أنّه يدعو أنصاره إلى التّقليل من الخوض في القدر امتثالا لأوامر الرسول عليه السلام .

هذا عن الصراع مع من يقولون من غير الإباضية بالقدر ، وردّ الإباضية عليهم كما بيّنّا كان واضحا إلاّ أنّ الأزمة ستشتدّ داخل المذهب وسيفرض الواقع على أبي عبيدة أن يتّخذ موقفا مضبوطا سيكون له بعيد الأثر في ما بعد .

يروي أبو سفيان ما دار بين حمزة الكوفي[52] وأبي عبيدة من جدل حادّ حول قضية القدر انتهى بقول أبي عبيدة : «يا حمزة على هذا القول فارقت غيلان»[53]. وحاول حاجب الطائي[54] أن يستصلح من أمر حمزة لكنّه أصرّ وظلّ يستدرج النّساء والضّعفاء إلى القول بأن السّيّئات من العباد ، فهنالك اجتمع النّاس عند حاجب بمحضر أبي عبيدة وتمت البراءة منه[55] .

---

(51) وقد كان ابو عبيدة في خضمّ المعركة كما سنبيّن بعد حين ، فمن أتباعه من كان على اتّصال بغيلان الدّمشقي انظر ما سبق : 106 تعليق 43 ولا نستبعد أن يكون أبو عبيدة قد عرف غيلان هذا .

(52) انظر ما سبق 106 تعليق 43

(53) الدرجيني : الطبقات 2 / 244 وغيلان هو غيلان الدّمشقي .

(54) حاجب الطائي (ق 2 / 8) من طبقة أبي عبيدة . دعّم الحركة الأباضية تدعيما ماليّا . وكانت تعقد المجالس السرّية بمنزله : ر . الدرجيني : الطبقات 2 / 248 — 253 . ر . الشماخي : السير : 90 — 92 .

(55) الدرجيني : الطبقات 2 / 244 . ر . السير : 84 — 85 . ر . النامي : الاطروحة ص 213 . ر . علي يحي معمر : الأباضية بين الفرق الاسلامية : 254 — 256 .

وسيكون لحمزة هذا أثر فعّال في إشعال نار الفتنة مع شعيب وأبي المؤرج ، وعبد الله بن يزيد الفزاري[56] عندما أنكر يزيد بن فندين[57] إمامة الإمام عبد الوهاب بن عبد الرحمان الرّستمي[58].

والمهّم حينئذ أنّ أبا عبيدة وجمهور الإباضية في القرن الثاني هجري / الثامن ميلادي استقرّوا على أنّ القدر كلّه من الله تعالى ، وقد سلك الرّبيع ابن حبيب نفس المسلك .

ويجدر أن نشير هنا إلى نصّين يثبتان الاحتكاك بين المعتزلة والإباضية في المشرق والمغرب، فهذاوائل بن أيوب الحضرمي[59] يناظر كهلان المعتزلي وأصحابه، وهذا مهدي النفوسي يتقـدّم الـى الفتـى المعتزلـي فيرتفـع مستـوى

---

(56) انظر ما سبق 106 تعليق 43 للتعرف على الشخصيات المذكورة .

(57) يزيد بن فندين (ق 2/8) كان ضمن السّبعة الذين جعل الامام عبد الرحمان بن رستم الامامة شورى بينهم . وثار على الامام عبد الوهاب بن رستم . ر . الدرجيني : الطبقات 1 / 46 . ر . الشماخي السير : 154 . سليمان الباروني الازهار الرياضية في أئمة وملوك الاباضية المطبعة البارونية مصر د . ت 2 / 99 . ر .بحّاز ابراهيم باكير : الدولة الرستمية ، دراسة في الأوضاع الاقتصادية والحياة الفكرية — مجستر في التاريخ الاسلامي . نوقشت بكلية الآداب بجامعة بغداد 1404 / 1983 (مرقونة بمكتبتي) : 119 — 121 .

(58) انظر ما سبق . 56 تعليق 68

(59) وائل بن ايوب الحضرمي من علماء النصف الثاني من القرن الثاني / 8 يقول عنه الشماخي : هو من أفاضل أصحابنا علما وزهدا وتقى وأمرا ونهيا . ر . الدرجيني : الطبقات 2 / 278 . ر . الشماخي : السير 105 .

وقد ذكر الشماخي هذه المناظرة عندما ترجم له لكنه لم يوردها ، وقد جاءت كاملة في حاشية يوسف المصعبي على اصول تبغورين ص 81 انظر ما يلي ص 452 من البحث لأن الجدل قام حول الاستطاعة ، وخلال هذه المناظرة سئل وائل بن أيوب عن القدر فقال له كهلان : ما القدر الذي تدّعي اثباته ؟ قال ابن ايوب: إنّما القدر انتهاء الأمور الى اوقاتها وبلوغها الى آجالها وإرجاعها الى أقدارها . يوسف المصعبي : حاشية على اصول تبغورين ص 81 .

الجدل بينهما حتى يشبهه أبو زكرياء بالصّفق بين الحجرين ، لكن هذا النص لا يذكر مواضيع هذه المناظرة[60].

نلمس أنّ هذه المرحلة لم تكن مرحلة تنظير في باب القدر وإنّما هي مناظرات قلّ أن تكون مع الجبرية بل مدارها مع القائلين بالقدر لذلك لم نعثر على تعريف نظري دقيق لكلمتي قضاء وقدر إلاّ أنّ الحوار تحول مع أبي خزر (10/4) وأبي الربيع سليمان ابن يخلف (11/5) وأبي العبّاس أحمد ابن بكر (11/5) حول قضايا متصلة بالقضاء والقدر مثل : «الجبر والاختيار» «خلق الأفعال» «الاستطاعة» .

ويجب أن ننتظر القرن 12/6 خاصة مع كتاب السّؤالات لنجد تعريفات نظريّة ظل يعتمدها علماء الإباضية في ما بعد ، وحتى أبو عمار عبد الكافي (12/6) وخاصّة في كتاب الموجز فقد سلك مسلكا جدليّا دفاعيا .

ولا يفوتنا هنا أن ننبّه إلى نشأة المدرسة الأشعرية والماتريدية في القرن الرابع / 10 ، فبلورتا ما جاء من إشارات من قبل لهذا الموضوع عند أبي

---

(60) ثم جرت بينهما (مهدي والفتى المعتزلي) وجوه من المناظرة والنّاس يعلمون ما يقولان ، فلم يفلح أحد على صاحبه ، ثم إنّهما دخلا في فنون العلم فخفي ذلك عمن حضرهما ، غير أنّ الامام يعلم ما يقولان ، حتى صار كلامهما عند جماعة من حضرهما كالصّفق بين الحجر عند الامام وعند غيره ، فما كان بأوشك (كذا) ان غلبه المهدي . ر . ابو زكرياء يحي بن ابي بكر : كتاب السيرة واخبار الائمة ، تحقيق اسماعيل العربي اصدارات المكتبة الوطنية الجزائر 1399 / 1979 : 71 . ر . الدرجيني الطبقات 1 / 61 ــ 62.
ومهدي النفوسي (اواخر ق 9/2) من علماء الكلام هو المقّوم في الجدال الذي له اليد العليا في البرهان والاستدلال . ر . الدرجيني : الطبقات 2 / 513 واشتهر باستعانة الامام عبد الوهاب به (وهو من نفوسة) لمناظرة المعتزلة . ر . ابو زكرياء يحي بن ابي بكر : كتاب السيرة وأخبار الائمة ص 67 . ر . الدرجيني : الطبقات 2 / 313 ــ 314 . ر . الشماخي : السير ص 170 .
ر. بحاز إبراهيم : الدّولة الرّستمية : 365 ــ 367

حنيفة وغيره وواصلتا مناظرة أهل الاعتزال ، وبهذا تركّز الجدل خاصة حول «خلق الأفعال» بعد أن كان الأمر تسليما إيمانيا خالصا بأنّ القدر كلّه من الله تعالى ، وسيبقى هذا القرار العقائدي ثابتا في منطلق كلّ تحليل ، وسنبين تقارب التّحاليل بين هاتين المدرستين وبين تحاليل الإباضية ، ولننظر الآن في أهم التعريفات الاصطلاحية لكلمتي القضاء والقدر .

التعريف الاصطلاحي للقضاء والقدر

جاء في كتاب السّؤالات : «القدر هو انتهاء الأمور إلى أوقاتها ، وارتجاعها إلى مقدورها[61].»

وجاء في شرح كتاب الدّيانات : «القدر معناه أنّ الله تبارك وتعالى قدّر الأشياء في الأزل ، وعلم سبحانه وتعالى أنّها ستقع في أوقات معلومة عنده سبحانه وتعالى ، وعلى صفات مخصوصة ، فهي تقع بحسب ما قدّره سبحانه وتعالى»[62]

ويقول عمرو التلاتي : «القضاء هو إيجاد الله تعالى الأشياء في اللّوح المحفوظ دفعة واحدة ، ويقول أيضا : القضاء هو انتهاء الأمور إلى أوقاتها[63] وارتجاعها إلى مقدوراتها»[64].

---

(61) عمرو بن خليفة السّوفي : كتاب السّؤالات : 202 . اسماعيل الجيطالي : شرح النونية 1 / ورقة 126 وجه . ر . المحشّي : حاشية الترتيب 1 / 114 .

(62) عبد الله السدويكشي : شرح كتاب الديانات : 13

(63) عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 52 قفا . ر . عبد العزيز الثميني : النور : 147 .

(64) وأضاف التفسير التالي : «اي علمه تعالى بانتهاء الامور اي بلوغها ووصولها الى أوقاتها التي قدّرها أي عيّنها لها ، وبرجوعها بعد ذلك العلم الى ماقدّرهالها من نحو موت وبعث بعده سعادة وشقاوة ، أو إنهاؤه الأمر وإيصاله إياها بالتّربية المحكمة إلى أوقاتها وإرجاعه إياها الى ماقدّره لها .

عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 53 وجه. عبد العزيز الثميني: النور: 151.

وأوجز تعريف أورده امحمد اطفيش كما يلي : «القدر هو إيجاد الله الأجسام والأعراض ، والقضاء هو الحكم بها في الأزل ، فهو صفة ذات ، أو إثباتها في اللّوح فهو صفة فعل»[65].

وبهذا يجمع هذا التعريف بين موقف الأشاعرة[66] الذين يعتبرون التّقدير صفة فعل بمعنى إيجاد الله تعالى الأشياء في الخارج على قدر مخصوص ، وبين قول الماتريدية[67] الذين يعتبرونه صفة ذات بمعنى تقدير الأمور في

---

(65) امحمد اطفيش : الذهب الخالص بالعلم القالص . تحقيق أبي اسحاق اطفيّش . ط 2 دار البعث الجزائر قسنطينة 1400 / 1980 : 22 .

(66) القضاء يتمثل في ارادة الله الازلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص. والقدر : تعلق الارادة بالأشياء في أوقاتها المخصوصة .
الشيخ زادة : نظم الفرائد وجمع الفوائد ط 1 القاهرة 22/1317. احمد امين : ظهر الاسلام 4 / 92 .

(67) القضاء : «هو الامر الالهي الازلي.» الماتريدي : كتاب التوحيد : 306 القدر : هو تحديد الله ازلا كل شيء بحدّه الذي سيوجد به من نفع ، وما يحيط به من زمان ومكان» . بلقاسم بن حسن : آراء الماتريدي الكلامية : 315 .
وهذا نصّ للبيجوري فيه مقارنة بين موقف الماتريدي والأشاعرة : «اعلم أنّ الاشاعرة والماتريدية اختلفوا في كلّ من القضاء والقدر ، فالقدر عند الأشاعرة : إيجاد الاشياء على قدر مخصوص ووجه معين أراده تعالى ، فيرجع عندهم لصفة فعل لأنّه عبارة عن الايجاد وهو من **صفات الافعال** .
وعند الماتريدية تحديد الله أزلا كلّ مخلوق بحدّه الذي يوجد عليه من حسن وقبح ونفع وضرّ الى غير ذلك اي علمه تعالى أزلا صفات المخلوقات فيرجع عندهم لصفة العلم وهي من **صفات الذّات** .
القضاء عند الاشاعرة : ارادة الله الاشياء في الأزل على ما هي عليه في ما لايزال ، فهو من **صفات الذات** عندهم .
وعند الماتريدية : ايجاد الله الاشياء مع زيادة الاحكام والاتقان فهو **صفة فعل** عندهم فالقدر حادث والقضاء قديم عند الاشاعرة ولا كذلك عند الماتريدية .البيجوري : شرح جوهرة التوحيد ص 113 .

الأزل أي إحاطة علمه به ، مع العلم أنّ الموقف العام يلحّ على أنّه صفة ذات .

نكتفي بهذه التعريفات مع الإشارة إلى ورود تعريفات أخرى جمعها التلاتي في شرح النونية[68] لنخلص من هذا إلى النّتائج الثلاث التّالية :

1) إنّ هذه التعريفات يكتنفها ضرب من الغموض ، وكأنّها قد مسّها شيء من سرّ القدر ، ومعلوم أنّ اللغة التي تواضع عليها النّاس يصعب أن تحدّ القضايا الغيبية حدّا دقيقا كحدّها لما يتعلّق بعالم الشّهادة .

2) كثيرا ما يتداخل التعريفان ومرجع ذلك إلى أنّ اللفظتين تشتركان في الحقل الدّلالي لغة ، فلا غرابة إن وجدنا مثل هذا التّشابك .

3) نقرّ العلاقة التي جعلها بينهما ابن منظور في لسان العرب ، وهي علاقة الأساس بالبناء فمن يعتبر القدر أساسا أي كان في الأزل لا بدّ أن يعتبر القضاء بناء وهو ما يحدث في الوجود بعد أن لم يكن ، والعكس بالعكس ، والنّتيجة في النّهاية واحدة وهي العلاقة بين القدر والمقدور والقضاء والمقضي .

وخلاصة القول إنّ الأساس المجمع عليه هو وجوب الإيمان بأنّ القدر من الله تعالى[69] مع اختلافات بعد ذلك في الفهم والتّأويل تتأرجح بين الجبر المطلق والحريّة المطلقة .

كما يجدر أن نلاحظ أنّ هذه التعريفات الاصطلاحية خرجت عن دائرة الصّراع السياسي والخلقي الذي عرفته القضية خاصة في القرن الأول والثاني

---

(68) ر . عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 52 و 53 .

(69) يقول أبو عمار في هذا الصّدد : «وإنّما عمدت الى هذا النّوع من المسائل في باب التّوحيد مع كثرة ما يدخل على القدرية من المسائل ويلزمهم من الدّلائل ليتبيّن للنّاظر أنّه أصل في هذا المعنى من أصول التّوحيد الذي لا يتمّ إلّا به ، ولا يقوم إلّا عليه» الموجز : 2 / 28 .

للهجرة 7/ و8 حيث كان اتّخاذ المواقف العقائدية يؤدي إلى السّجن أو إلى المشنقة في كثير من الأحيان ، وكأنّ القضية صارت ضربا من التّرف الفكري والجدل العقائدي ، لكن كل النّصوص التّعليمية لا تغفل عن التّذكير بهذا الأصل من أصول الدّين[70].

كما أنّ التّراث الإباضي وهو جزء من التّراث الإسلامي، لم يعتبر الإيمان بالقضاء والقدر مصدرا من مصادر التّواكل كما يبدو ذلك على ألسنة بعض العوامّ ، وكما يبدو في الشّبهات التي تثيرها الفلسفات الغربية عادة حول الدّيانات عامة وحول الإسلام خاصة ، وذلك لأنّ هذا التراث لم يشعر أهله بعد بما يشعر به النّاس الآن من تبعيّة الرّقعة التي تدين بالإسلام للقوى العالمية الأخرى التي لا تدين بالقدر ، وليس لنا في هذا المقام أن نحلل هذه القضية وإنما ننبّه إلى أنّ المسلمين الذين آمنوا بالقدر حقّ الإيمان كانوا سادة العالم ، ولم يكونوا في آخر القافلة .

وبعد النظر في المحور الأول نتدبّر أمر المحور الثّاني وهو الجبر والاختيار .

2) الجبـر والاختيـار

إنّ الخوض في قضيّة القدر أثار عدّة قضايا كثيرا ما تطغى على المناظرات وتنسي القضية الأصل .

---

(70) ومن ذلك ما جاء في عقيدة عمان : وأن يؤمن بالقدر خيره وشره . ر . كوبرلي : الاطروحة م 3 الملاحق : 17 . وكذلك ما جاء عند أبي الربيع سليمان بن يخلف في كتاب التّحف وندين باثبات القدر . 1 / 36 . وما جاء عند عامر الشّماخي «وندين بأن القدر خيره وشرّه من الله» كتاب الدّيانات : 43 . وقد وقف علماء المرحلة المقررة مع كتاب الدّيانات عند هذه القضية طويلا : ر . عبد الله السّدويكشي حاشية على كتاب الديانات : 13 وعمرو التلاتي : حاشية على كتاب الدّيانات : 58 ــ 59 .

من ذلك هل للانسان دخل في اختيار أفعاله أو هو مجبر عليها ؟ أو بعبارة أخرى هل له القدرة على خلق أفعاله أو هو مخلوق وما فعل ؟ وينبني على ذلك مدى تحديد مسؤوليّة الإنسان التي يرتبط بها الأمر والنّهي وما ينتج عنهما من ثواب وعقاب .

ومن ذلك من خالق المعصية ؟ وما دخل إبليس فيها ؟
ومن ذلك قضية العلاقة بين العلم والقدرة والإرادة .
ومن ذلك قضية الاستطاعة والعصمة .
ومن ذلك العلاقة بين مشيئة الله ومشيئة الإنسان

فلننظر أولا في قضية الجبر والاختيار لنبين موقف الإباضية منها ؟

إنّ التّراث الذي يعنينا ككل التّراث الاسلامي يستمدّ جذوره من مواقف العلماء الأول من كتاب الله تعالى وسنّة رسوله عليه السلام ، وبذلك تتبلور كلّ قضية عبر امتداد هذا التّراث الزمني .

وما دام الإباضية يقرّون أنّ النّصوص التي تتعلّق بالقضية من المتشابه(71) فقد عملوا على تأويلها مستعينين بالمحكم من القرآن الكريم وبسنّة الرسول عليه السلام .

وإنّك لتحسّ وأنت تتأمّل في هذا التّراث شعور أصحابه بأنّ من الآيات ما يغلب عليها جانب الجبر ومنها ما يغلب عليها جانب تخيير الإنسان .

فمن الآيات التي توحي بالاختيار : قوله تعالى : ﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم﴾ (42 الشورى 30) .

---

(71) انظر موقف الاباضية من المتشابه في ما سبق : 271 ، والامر ليس خاصا بالاباضية اذ يقول علي الشابي : «فآيات الجبر عند المعتزلة وآيات الاختيار عند المجبرة من المتشابه لاحتياج الطرفين الى تأويلها.» المعتزلة بين الفكر والعمل : الشركة التونسية للتوزيع تونس 1979 : 70

وقوله تعالى : ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ (18 الكهف 29) .

وقوله تعالى : ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ (2 البقرة 286) .

ومن الآيات التي توحي بالجبر:قوله تعالى : ﴿وما تشاؤون إلاّ أن يشاء الله رب العالمين﴾ (76 الانسان 30) .

وقوله تعالى : ﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إنّ ذلك على الله يسير﴾ (57 الحديد 22) .

وقوله تعالى : ﴿ولا تقولنّ لشيء إنّي فاعل ذلك غدا إلاّ أن يشاء الله﴾ (18 الكهف 23—24) .

كما أنّ هذا التّراث يرجع بالقضية إلى زمن الرسول عليه السلام والصّحابة وأئمة المذهب ليستقي من مواقفهم الحلّ المناسب .

ومن ذلك ما روي عن الرسول ﷺ أنّه قال : «سيكون قوم في هذه الأمّة يعملون بالمعاصي فيقولون : هي من الله قضاء وقدر ، فإذا لقيتموهم فأعلموهم أنّي بريء منهم»[72] فقال رجل منهم : بأبي أنت وأمي يا رسول الله ، متى يرحم الله العباد ؟ ومتى يعذبهم ؟ فقال : «يرحم عباده اذا عملوا بالمعاصي فقالوا هي منّا ، ويعذّب الله عباده اذا عملوا بالمعاصي فقالوا هي من الله قضاء وقدر . فالطّاعة والمعصية هما من خلق الله ، ومن العباد عمل[73] » .

---

(72) غير وارد في المعجم المفهرس حسب ونسنك .

(73) المحشي : حاشية الترتيب 117/1 وقد توقف عند قوله عليه السلام : أنا بريء منهم» وقد نقلنا النّص عن خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 424/1 .

ومن ذلك ما ثبت عن علي ابن أبي طالب عندما سئل عن أفعال العباد أنه قال :«هي من الله خلق ومن العباد فعل»[74].

ومن ذلك ما جاء في الجامع الصحيح من كلام الربيع تعليقا على مجموعة من الأحاديث في القدر قوله : «فهذه الرّوايات تدلّ على أنّ الله خلق فعل العبد ، وأنّ العبد لم يفعله دون الله إذ قدّره وعلمه وعلم ما هو صائر إليه»[75].

فواضح إذن من خلال هذه المواقف أنّها كانت منطلق فكرة الاكتساب لدى الإباضية ، وقبل أن نتبيّن مفهوم الكسب يحسن أن نورد حجج الإباضية النّقلية والعقلية في الردّ على القائلين بالجبر وعلى القائلين بالاختيار .

ويحسن أن نلاحظ هنا أنّنا بعد نظرنا في كل ما بين أيدينا من التّراث الإباضي قديمه وحديثه لم نجد أكثر دقّة وشمولا من الفصول التي خصّصها أبو عمار عبد الكافي في كتاب الموجز للردّ على المجبرة والقدرية فما جاء قبله كان في غاية الاختصار ، وما جاء بعده كان عالة عليه[76] ودونه استيفاء للقضية ولعل مرجع ذلك إلى اعتماد المتأخرين[77] على شرح المتون ممّا يجعل ما يوردون من معلومات مبعثرا هنا وهناك .

---

(74) ر . ابو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 63 — 63 . ويورد المحشّي عدة اقوال منسوبة الى الامام علي : حاشية الترتيب 7 / 132 وكذلك لابن عباس حاشية الترتيب 7 / 135 .

(75) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 10 — 11 عدد 802 ر . المحشي : حاشية الترتيب 7 / 132 ويشرح كما يلي : «فيه اشارة الى أنّ فعل العبد له جهتان : جهة خلق تضاف الى الله ، وجهة كَسْب ، بحركة وسكون ، تضاف الى العبد» . انظر ما يلي : 442

(76) أشير الى المشارق للسّالمي والى شرح الدّعائم لا محمد اطفيش لما لهما من الاهمية لكنهما في رايي دون تحليل الموجز من حيث الوضوح والاستيعاب والتكامل

(77) اقصد خاصة علماء المرحلة المقررة في البحث ، ومن أدلة اعتماد هؤلاء العلماء على =

لذلك سنعمد إلى حوصلة هذه الحجج بقدر الإمكان إذ نرى أنها تصوّر موقف الإباضية من الاتجاهين المتناقضين الأمر الذي أدّى إلى اتّخاذ موقف وسط .

الحجج النقلية :

تأويل ما اعتمده القدرية والجبرية من النصوص القرآنية :

تأويل ما اعتمده القدرية :

1 ــ نسبة الأفعال إلى العباد دون الله تعالى في قوله تعالى : ﴿فطوّعت له نفسه قتل أخيه فقتله﴾ (5 المائدة 30). وقوله : ﴿ بل سوّلت لكم أنفسكم أمرا﴾ (12 يوسف 18) وقوله : ﴿وقل اعملوا فسيري الله عملكم ورسوله﴾ (9 التوبة 105) وقوله: ﴿جزاء بما كانوا يعملون﴾ (32 السجدة 17).

إن في هذا ردّا على الجهمية الذين لا يقولون بالإختيار للعباد ولا يثبتون الاكتساب لهم . أمّا عند الإباضية فتخرج الآيات من باب الكسب[78].

2 ــ تفسير القرآن بالقرآن : وذلك بمقارنة السّياقات ببعضها .

قال تعالى في شأن تحريف اليهود للتوراة : ﴿يقولون هو من عند الله

= كتاب الموجز : ر . يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين : 21 . وبهذا يبرر اعتمادنا احيانا على ابي عمار عبد الكافي لانه وإن لم يكن من المرحلة المقررة فإنّ نصوصه اعتمدت اعتمادا كلّيا وخاصة اذا علمنا أنّ للمحشّي حاشية على كتاب الموجز إلّا أننّا لم نحصل عليها . والملاحظ أننّا لا نلجأ الى هذا إلّا عند الضرورة لاستيفاء جوانب الموضوع .

(78) والملاحظ ان يوسف المصعبي لم يتعرض لهذه القضية عند تتبعه لهذه الآيات في حاشيته على تفسير الجلالين . ر . ورقة 194 وجه ورقة 310 وجه ورقة 265 قفا . لذلك اعتمدنا أبا عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 53 .

وما هو من عند الله﴾ (3 آل عمران 78) يقول المعتزلة اعتماداعلى النّفي إنّ في الآية دليلا على خلق الإنسان فعله . ويقول أبو عمار بعد استدلاله بقوله تعالى : ﴿فسلموا على أنفسكم تحيّة من عند الله مباركة طيبة﴾ (24 النور 61)[79] توضيحه أنّ «من عند» لا تدلّ على الخلق وإنّما تدلّ على الأمر ما يلي :

«يريد تحريف اليهود للكتاب ليس هو من الكتاب ، ولا من عند الله نزل ردّا عليهم في قولهم: إنّه من الكتاب ومن عند الله نزل ، ولم تكن اليهود تذهب في قولها ذلك إلى خلق الله الفعل فيكون الله قدّر عليهم في ذلك[80]، فعبارة «من عند» لا تعني الخلق وإنّما قد تعني الأمر كما جاء في سورة النّور الآية 61 .

قال تعالى : ﴿ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام﴾ (5 المائدة 103)[81] يقول القدرية إنّ الله نفى عن نفسه أن يكون جعل (بمعنى

(79) ونقل يوسف المصعبي ما جاء عند البيضاوي في شأن آية ال عمران 78 فقال : قوله تعالى : ﴿وما هو من عند الله﴾ «أي ليس هو نازلا من عنده ، وهذا لا يقتضي ان لا يكون فعل العبد فعل الله تعالى» . البيضاوي : أنوار التنزيل واسرار التاويل 66/1 . ر. حاشية على تفسير الجلالين ورقة 129 وجه . ولم يتعرض المصعبي للقضية في سورة النور ورقة 618 قفا .

(80) ر.أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 54 .

(81) روى البخاري عن سعيد بن المسيّب قال : **البحيرة** التي يمنح درّها للطواغيت فلا يحلبها احد من الناس ، **والسّائبة** التي يسيبونها لآلهتهم فلا يحمل عليها شيء، **والوصيلة** النّاقة البكر تبكر في أول نتاج الابل بأنثى ثم تثني بعد بأنثى وكانوا يسمّونها لطواغيتهم ان وصلت احداها بأخرى ليس بينهما ذكر ، **والحام** فحل الابل يضرب الضّراب المعدود فاذا قضي ضرابه ودعوه للطواغيت وأعفوه من الحمل عليه وسموه الحامي . جلال الدين السيوطي : تفسير الجلالين . دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع بيروت 1388 / 1968 : 164 .

=

خلق) شيئا من فعل المشركين ، والآية حسب أبي عمار يجب أن تفهم على ضوء الآيتين التاليتين: ﴿وما خلقنا السّمـاء والأرض وما بينهما لاعبين﴾ (21 الأنبياء 16) و﴿وما خلقنا السّماء والأرض وما بينهما باطلا﴾ (38 صٓ 27) اللتين تدلّان على أنّ الله لم يخلق ما خلق عبثا كما يدعي أهل التّكذيب بالله وإنما خلقها ليحقّ الحقّ ويبطل الباطل . ﴿ ما خلقناهما إلّا بالحق﴾ (44 الدّخان 39) فكذلك مدلول آية المائدة أنّ الله لم يجعل هذه الأنعام لأن تبحر ولا أن تسيّب ولا أن تتّخذ وصيلة ولا حَاما كما قالوا وإنّما جعلها حمولة مأكولة[82] .

3 ـــ ألا يعلم من خلق :

يرى أبو عمار أنّ قوله تعالى : ﴿وأسرّوا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق﴾[83] أقوى دليل على أنّ ما أسرّ العباد وما أظهروه من خلق الله تعالى ، ويؤكّد على أنّ فيها احتجاجا على من قالوا لا يكون الفعل مخلوقا[84].

4 ـــ لا تخصيص لقوله تعالى : ﴿خالق كلّ شيء﴾[85]

ومن أقوى الأدلّة التي أطنب فيها أبو عمار ، ووقع ترديدها أكثر من غيرها في بقية المصادر دلالة قوله تعالى : ﴿خالق كلّ شيء﴾ و﴿خلق كل شيء﴾

= والملاحظ انّ يوسف المصعبي لم يتعرض للقضية عند تفسيره لهذه الآية ر . حاشية على تفسير الجلالين 208 وجه وانما اكتفى بالاستدلال على الشرح اللغوي الذي نقله الجلالان عن البخاري .

(82) ر . ابو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 55 .

(83) الملك 13 ـــ 14 ان ما بين ايدينا من حاشية يوسف المصعبي على تفسير الجلالين لم يصل الى تفسير هذه السورة .

(84) ر . ابو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 59 ـــ 60 .

(85) وقد جاءت في الانعام 102 والرعد 16 والزمر 62 والمؤمنون 62 .

(6 الأنعام 101) ؟ حيثما وجدنا في القرآن على الامتداح والعموم رغم محاولة القدرية اعتبارها مخصصة بآيات أخرى[86] ، ويقول أبو عمار في آخر التّحليل : «وقد امتدح عزّ وجلّ بقوله ﴿خالق كل شيء﴾ بإجماع لو جاز لأحد أن يقول هي خاصّة لجاز لمن يزعم أنّ إبليس ليس بمخلوق...»[87]

وعلى هذا النّسق يفسّر أبو عمار قوله تعالى ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ (37 الصّافات 96) بأنّه يدلّ على أفعال العباد لا على الأصنام كما ذهب إلى ذلك المعتزلة . وكذلك بيّن أنّ في قوله عزّ من قائل ﴿خلق السماوات والأرض وما بينهما﴾ (25 الفرقان 59) دلالة على أنّ الله خالق أفعال العباد لأنّها تقع بين السّماوات والأرض[88].

هذا تأويل ما اعتمده القدرية **فماذا عن تأويل ما حمله الجبرية على ظاهره**[89].

1) الطبع على القلب والختم على السمع :

لقد جاءت آيات كثيرة بهذه الصّيغ نذكر منها قوله تعالى : ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم﴾[90].

---

(86) مثل ﴿تدمر كل شيء بامر ربها﴾ (الأحقاف 25) ، ﴿وفتحنا عليهم أبواب كل شيء﴾ (الانعام 44) ﴿وأوتيت من كلّ شيء﴾ (النمل 23) يفسّرها أبو عمار حسب رأي المعتزلة .

(87) ر . أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 59 . ر . اسماعيل الجيطالي : شرح النونية ورقة 130 قفا . أمّا يوسف المصعبي فلم يتعرض للقضية في حاشيته على شرح الجلالين . ر . ورقة 220 وجه وورقة 321 وجه .

(88) ر . ابو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 60 .

(89) لا يمكن استيفاء جميع الآيات لذلك نكتفي ببعض النّماذج المعبّرة .

(90) البقرة 7 اكتفى يوسف المصعبي هنا بالاعتناء بالجانب البلاغي وبالمقارنة بين موقف المعتزلة والاشاعرة في ما يتعلق بالمجاز دون أن يشير الى موقف الجبرية من الآية .ر. حاشية على تفسير الجلالين ورقة 7 وجه وقفا.

وقوله تعالى : ﴿بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلّا قليلا﴾ (4 النساء 155)(91) يعتبر الجبرية أنّ الإنسان مجبر على الكفر ، ويأتي ردّ الإباضية كما يلي : «إنّ الله ختم على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم ، وطبع عليها بكفرهم الذي اكتسبوه واختاروه ، فجعل الكفر في نفسه خاتما وطابعا على قلوبهم حيث خلقه في عينه خلافا لعين الإيمان ومضادا له ، فهما لا يجتمعان في قلب ، ولا في سمع ، ولا في بصر ، ولا في جارحة ، فاختيار الكافر الكفر هو المانع له ، والطابع على قلبه ، والخاتم على سمعه وبصره حتى لا يكون يفعل ضدّه من الإيمان في حال فعله الكفر»(92)

2 ـ مشيئة الله

كثيرا ما يحتجّ أهل الشرك على أنّ شركهم بمشيئة الله ومن ذلك ما جاء على لسانهم في قوله تعالى : ﴿وقالوا لو شاء الرحمٰن ما عبدناهم ، ما لهم بذلك من علم﴾ (43 الزخرف 20)(93)... عبادتنا للملائكة بمشيئة الله تعالى إذ لو لم يشا لم نعبدهم ، بل يجبرنا على ترك عبادتهم أو يهلكنا إن لم يرض عبادتهم فعبادتنا لهم واجبة أو حسنة أو أحسن أو جائزة .

---

(91) لقد أورد يوسف المصعبي ما جاء عند الزمخشري في شأن الآية وهو ...«وذلك انّهم أرادوا بقولهم قلوبنا غلف أنّ الله خلق قلوبنا غلفا اي في أكنّة لا يتوصّل اليها شيء من الذكر والموعظة ... كمذهب المجبرة أخزاهم الله ، فقيل لهم بل خذلها الله ومنعها الالطاف بسبب كفرهم فصارت كالمطبوع عليها لا أن تخلق غلفا غير قابلة للذّكر ولا متمكنة من قبوله (ر . الكشاف 1 / 578) . ر . حاشية على تفسير الجلالين ورقة 183 قفا . وبداية الاية في سورة النساء هي : ﴿ فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا .﴾»

(92) أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 88 .

(93) لم يبلغ ما بين ايدينا من حاشية المصعبي الى هذه السورة .

وذلك باطل لأنّ الله خلق الطّاعة والمعصية ، وشاء المعصية كما شاء الطّاعة ، فلا يلزم من صدور المعصية منهم أنّه اباحها أو استحسنها أو أوجبها .

﴿ما لهم بذلك من علم﴾ ... فإن المشيئة لا تقتضي رضى بشيء ، ولا قبحا ولا نهيا بل تقتضي أنّها ليست أمرا بمعصية ولا نهيا عن طاعة[94].

ويزيد هذا الموقف توضيحا ما جاء في كتاب المنهج : «والذي نقوله إنّ لله تعالى مشيئتين في خلقه :

إحداهما مشيئة الأمر الذي أرسل به الرسل وهدى به السّبل .

والمشيئة الأخرى مشيئة في خلق الخلق ، وقسم الأرزاق ، وما أراد في إنفاذ ما قد سبق عنده في علمه من الأمور ، وما به الخلق عاملون وإليه صائرون .

ولو كانت المشيئة من أمر الله تعالى واحدة كما قالت القدرية[95] لم يختلف على الله في ما أراد من الخلق ، كما لم تختلف إرادته في خلق السّماوات والأرض وغير ذلك ، وكان العباد في أمرهم به مطيعين كما أطاعته السّماوات والأرض إذ أجابتا حين قال للسماوات والأرض ﴿ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين﴾ (41 فصلت 11)[96]» .

بهذه الطريقة وجد الإباضية مخرجا لما جاء في القرآن بصيغة المشيئة يوحي بالجبر فميّزوا بين مشيئتين مشيئة أمر ومشيئة إرادة .

---

(94) ر . امحمد اطفيش : تيسير التفسير ط 1 : 5 / 240 .

(95) القدرية الذين يثبتون القدر وجاءت مرادفة للجبرية .

(96) خميس بن سعيد الرستاقي 1 / 454 ـــ 455 .

كما يحتجّ الجبرية بقوله تعالى : ﴿وما تشاؤون إلّا أن يشاء الله﴾ (81 التكوير 29) فيخرجها الإباضية بهذا المسلك .

«وما تشاؤون شيئا أو اتّخاذ سبيل إلّا أن يشاء الله : إلّا وقت مشيئة الله لمشيئتكم ... والله عزّ وجلّ شاء كفر الكافرين وإيمان المؤمنين بلا إجبار ، وخلق الكفر والطّاعة ، وللكافر والمؤمن اختيار مخلوق لله عزّ وجلّ[97].»

فكل هذه المواقف من السّياق القرآني تبعد التصوّر الإباضي عن القول بالجبر ، وإن بدت في بعض الأحيان غامضة .

أمّا ربط الهداية والضلال بالمشيئة كما جاء في قوله تعالى : ﴿فيضلّ الله من يشاء﴾ (14 إبراهيم 4) .

فلم يطل كلّ من عمرو والتّلاتي[98] ويوسف المصعبي[99] الوقوف عنده ، وإنّما اكتفيا بالإحالة على تحليل إسماعيل الجيطالي[100] وقد عبّر عن ذلك بصفة أوضح امحمد اطفيش كما يلي : «وإضلال الله خذلان ، وهدايته توفيق ، ولا إجبار ، وهما أزليان ولا يتخلّفان»[101].

---

(97) امحمد اطفيش : تيسير التفسير ط 1 ، 6 / 449 .

(98) عمرو التلاتي : شرح النونية من ورقة 69 وجه الى ورقة 76 وجه .

(99) يوسف المصعبي : حاشية على الجلالين ورقة 323 وجه وورقة 347 وجه لم يشر الى القضية تماما وإنما تعرّض لها في ورقة 341 وجه فاكتفى بنقل شيء من كلام البيضاوي .

(100) اسماعيل الجيطالي : شرح النونية ورقة 152 وجه الى167 قفا . وملخّص ما جاء عند أبي نصر في النّونية من بيت 45 الى بيت 57 يتمثّل في نفي القول بالجبر مع تبيين أنّ الهداية هدايتان هداية بيان وهداية توفيق ، وأنّ الانسان محاسب على كسبه .
ر . ابو نصر فتح بن نوح الملوشائي : النونية 4 ــ 5.

(101) امحمد اطفيش : تيسير التفسير ط 1 5 / 458 .

كما جاء في تفسير قوله تعالى : ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمّة واحدة ولكن يضلّ من يشاء ويهدي من يشاء﴾ (16 النحل 93) ما يلي : «﴿ولو شاء الله لجعلكم أمّة واحدة﴾: على الإسلام بالإجبار ، وليس الإجبار حكمة إذ لا يمدح المجبر ولا يذمّ، فهو لا يستحقّ ثوابا ولا عقابا، أو لو شاء الله لجعلكم على الإسلام باختياركم، ولكن يضلّ من يشاء بالخذلان عن الهدى لاختيار الضلال بالكسب الاختياري ، ويهدي من يشاء بالتّوفيق إليه لاختيار المهدي ، وكلا الاختيارين مخلوق لله سبحانه ، ومع خلقه لا إجبار ، هذا مذهبنا فللعبد قدرة مؤثّرة بإذن الله عزّ وجلّ مخلوقة له تعالى ، ولا واجب على الله عزّ وجلّ ، وتوفيقه لمن يشاء فضل وإحسان[102] .»

فلا خلاص حينئذ من قضية الجبر حسب الإباضية إلّا عن طريق العون والخذلان[103] مع تحديد القدرة المؤثرة التي تجعل الانسان مسؤولا على كسبه .

وقد سلك الإباضية نفس المسلك مع ربط الغفران والتعذيب بالمشيئة[104] .

وبعد عرضنا نماذج من الاستدلال بالقرآن يحسن أن نقف عند نماذج من الحديث الشريف .

تأويل ما اعتمده القدرية والجبرية من نصوص الحديث الشريف
ـ أحاديث يحتج بها على القدرية :

1) ما جاء في لعن القدرية واعتبارهم مجوس الأمة : قال ﷺ :

---

(102) امحمد اطفيش : تيسير التفسير ط أ ، 5 / 641 .
(103) انظر ما يلي : 477
(104) ﴿ يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ﴾ (3 آل عمران 129) فالغفران له بالتوفيق الى التّوبة ، ويعذب من يشاء تعذيبه بالخذلان . ر . امحمد اطفيش تيسير التفسير : ط =

«القدرية مجوس هذه الأمة إن مرضوا فلا تعودوهم ، وإن ماتوا فلا تصلّوا عليهم»(105).

وما شبّه هؤلاء بالمجوس إلّا لأنّهم يضيفون الخلق لأنفسهم بل تجاوزوا إلى أنّ هؤلاء لا ينسبون إلى أنفسهم إلّا خلق الشّرور والقدرية ينسبون لأنفسهم خلق الخير والشرّ(106).

ويزيد صاحب التّيسير تشنيعا على القدرية حيث ينقل عن علماء ما وراء النّهر : «القدريّة شرّ من المجوس لأنّ للمجوس آلهة تعدّ والمعتزلة لا تعدّ آلهتهم لأنّ كل فاعل عندهم خالق لفعله حتّى الدّواب(107) .»

2) نسبة الخلق إلى الله مع أن الفعل فعل الإنسان :

ـــ روي عنه ﷺ أنّه قال لمعاذ بن جبل : «إنّ الله لم يخلق شيئا أحب إليه من العتاق»(108) «ولم يخلق شيئا أبغض إليه من الطّلاق»(109). وقد علمنا

= 2 : 2 / 166 . والملاحظ أن يوسف المصعبي لم يشر الى الآية تماما . ر . حاشية على تفسير الجلالين ورقة 139 وجه .

(105) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 10 عدد 789 . رواه ابو داود في سننه عن حذيفة ولفظه : «لكل أمة مجوس ومجوس هذه الامة الذين يقولون لا قدر الخ ... ومثل حديث المسند في سنن أبي داود عن أبي عمر مع لفظ وإن مرضوا فلا تشهدوهم وذلك في باب القدر من السنن ، وانكر ابن حزم صحّة هذا الحديث لطريق الاسناد لأن في سنده عن أبي داود جعفر بن الحارث وهو مطعون فيه . وأورده ابن الجوزي في الموضوعات (مقدمة التبصير في الدّين لزاهد الكوثري : 4 ـــ 5) أخذ عن تعليق عدد 9 الموجز 62/2 .

(106) ر . المحشي : حاشية الترتيب 7 / 117 . ر . ابو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 62 .

(107) امحمد اطفيش : تيسير التفسير ط 1 3 / 114 .

(108) يعني ممّا رغب فيه من غير فرض .

(109) يعني مما هو دون ما نهى عنه من المعصية .

أنّ العتاق والطلاق فعل العباد[110] » .

— وروي عنه (عليه السلام) أنّه قيل له :« يا رسول‌الله لو سعّرت لنا سعرا فقال : إنّ الله هو المسعّر[111] والعباد يحمدون على أن يرخّصوا الأسعار ويذمّون إذا غلّوها .

— وروي عنه أنّه عليه السّلام مر على جنازة رجل من الأنصار فقال : «اللهم نقّه من الذّنوب والخطايا كما تنقّي الثوب الأبيض من الدنس»[112]. والعباد هم الذين يقصرون الثياب ، وأضاف رسول الله ذلك إلى الله لأنّه المقدّر لذلك السجري له على أيدي العباد[113] .

---

(110) ابو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 63 والملاحظ ان الحديثين لم يردا عند ونسنك في المعجم المفهرس .

(111) رواه مسلم في باب التسعير عن قتادة وحميد عن أنس ولفظه :«قال النّاس يا رسول الله غلا السّعر ، فسّعر لنا فقال رسول الله ﷺ: إن الله هو المسعّر القابض الباسط الرّزاق ، وإني لأرجو أن ألقي الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا في مال» . ر. أبو عمار عبد الكافي الموجز 63/2 تعليق 8 .ر. الترمذي : البيوع 72، أبو داود : بيوع : 49 — 50 ابن ماجة : تجارات 27 ، الدرامي : بيوع 12، احمد بن حنبل 227/2—272 85/3 ، 156، 287 .ر. ونسنك : المعجم المفهرس 463/2 .

(112) ر . البخاري : آذان 89 ، دعوات 39 ، 44 ، 46 ، مسلم : مساجد 147 ، جنائز 85 — 867 ، ذكر 49 . ابو داود : صلاة 121 . الترمذي : دعاء : 76 ، 101 النسائي : طهارة 48 . 49 مياه 6 ، غسل 3 ، افتتاح 15 . جنائز 77 ، استعاذة 18 ، 26 . ابن ماجة : اقامة 1 جنائز 23 دعاء 3 ،الدّارمي : صلاة 37 أحمد بن حنبل 2 / 494 ، 3 / 354 ، 6 / 23 ، 28 ، 57 ، 207 . ر . ونسنك : المعجم المفهرس 6 / 544 .

(113) ر . ابو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 63 .

3) نسبة خلق الخير والشرّ إلى الله صراحة

جاء في الحديث القدسي : «أنا الله الذي لا إله الاّ أنا خالق الخير والشرّ، فطوبى لمن خلقته ليكون الخير على يديه ، وويل لمن خلقته ليكون الشرّ على يديه [114]».

4) نسبة خلق أفعال العباد إلى الله

جاء في الحديث :«خلق الله العالمين وأفعالهم » كما جاء أيضا: «خلق الله كلّ صانع وصنعته»[115].

تلك هي بعض النصوص النبوية التي يحتج بها الإباضية عامة على القدرية **فماذا عن الأحاديث على الجبرية ؟**

ـ أحاديث يحتج بها على الجبرية :

1) توعّد من يحملون ذنوبهم على الله :

ـ سئل ﷺ : «متى يرحم الله عباده ؟» فقال: «ما لم يعملوا بالمعاصي ثم يقولوا إنّها من عند الله جبر ولو شاء الله ما أشركوا» .

---

(114) عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 54 قفا ، وأورده الجيطالي في شرح النونية ورقة 27 ورواه عن وهب بن منبه . أما صاحب المنهج فذكر النص بطريقة أخرى قائلا : ويوجد في بعض الآثار أنّ الله تعالى قال: «لا اله إلا أنا، خلقت الخير وقدرته، فطوبى لمن خلقته للخير وقدرته على يديه . أنا الله لا إله إلّا أنا خلقت الشرّ وقدّرته ، فويل لمن خلقته للشرّ وقدرته على يديه فإنّي لا أسأل عمّا أفعل وهم يسألون» خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 1 / 433 ولم يرد الحديث عند ونسنك : المعجم المفهرس ويورد أبو عمار عن وهب بن منبه على أنّه نقله عن بعض الكتب ، الموجز 2 / 64 .

(115) امحمد اطفيش : شرح الدعائم 1 / 165 ولم يرّد الحديثان عند ونسنك في المعجم المفهرس ويعتبر أبو عمار النّص الثاني من أقوال حذيفة بن اليمان ويورده كما يلي : «إن الله خلق كلّ صانع وصنعته» ر. الموجز 64/2 .

ـــ وبلغنا عن رسول لله ﷺ أنه قال : «خمسة لا تطفأ نيرانهم يوم القيامة ... ورجل حمل ذنبه على الله مثل من قال هو مجبر ليس له فعل».

ـــ وأنه قال : «خصلتان لا تنفع معهما صلاة ولا صوم الشّرك بالله وأن يزعم أنّ الله جبره على معصيته[116] » .

ويقول الرّسول عليه السلام : «سيكون في هذه الأمّة قوم يعملون المعاصي ثم يقولون هي من الله قضاء وقدر فإذا أدركتموهم فأعلموهم أنّي بريء منهم[117] » .

2) تأويل أحاديث توحي بالجبر :

يسأل الجبرية عن معنى قوله عليه السلام : «إنّ السعيد من بطن أمّه ، والشّقي من بطن أمّه فيجيب الإباضية بما يلي : «والشّقيّ شقيٌّ في بطن أمّه» بما علم الله أنّه سيشقى به من فعله وسوء اختياره لنفسه وجرأته على ربه ، وكذلك السّعيد سعيد في بطن أمّه بما علم الله أنّه سيسعد به من فعله ولاتّباعه لأمر ربّه وحسن نظره لنفسه[118].

فان قالوا ما معنى قول رسول الله ﷺ : « لن يدخل الجنّة أحد بعمله»،

---

(116) ر . عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 57 وجه . ر. اسماعيل الجيطالي : شرح النونية ورقة 137 قفا .

(117) البرادي : شفاء الحائم . نقلا عن سالم العدالي : البرادي حياته وآثاره : 312 مع الملاحظ أنّ كل هذه الاحاديث لم ترد عند ونسنك في المعجم المفهرس .

(118) ر . أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 86 ، ر . اسماعيل الجيطالي : شرح النونية ورقة 133 قفا .
فعلم الله ليس معناه الجبر وعلى هذا المعنى تحمل بقية الأحاديث الواردة في هذا المعنى . وجاء الحديث بصيغة : «الشقي من شقي في بطن أمه». عند مسلم قدر 3 ، ابن ماجة مقدمة 7 ، ر. ونسك : المعجم المفهرس 1 / 192 .

قيل : « ولا أنت يا رسول الله » ، قال : « ولا أنا إلّا أن يتغمدني الله برحمته »[119] .

قيل إنّ معنى ذلك من قول رسول الله ﷺ على مثل قولهم لا حول ولا قوة إلّا بالله أراد رسول الله ﷺ أنّ أحدا لا ينال شيئا من الخير الذي هو طاعة الله ، ولا يستعصم عن شيء من معصية الله فيدخل بذلك الجنّة إلّا أن يعينه الله على ذلك ، ويوفّقه له ، ويغمده برحمته التي لا يخيب من تغمّد بها ، وعلى هذا المعنى أمر الله المؤمنين بأن يقولوا : ﴿اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾[120] ، وهذا من باب العون من الله لأوليائه ، والهداية لأهل دينه . وليس هذا من معنى ما ذهبتم إليه في شيء من أنّه يضطرّ العباد على أفعالهم ويجبرهم عليها فلا يذمّون ولا يحمدون»[121] .

ويحسن أن نذكّر هنا بتعليق الربيع على مجموعة الأحاديث الواردة في القدر[122] من ذلك قوله ﷺ : «لمّا خلق الله آدم عليه السّلام أخرج من ظهره ذرّيته كالذّرّ فأخذ مواثيقهم وأمرهم بالسجود فأبت طائفة وأجابت طائفة ، فمن أجاب يومئذ فهم المؤمنون وهم السعداء ، ومن أبى يومئذ فهم الكافرون وهم الأشقياء»[123].

---

(119) البخاري : رقاق : 18 مرضى 19 ، مسلم : منافقين : 71 . 73 . 75 . 76 . 78 . ابن ماجة : زهد 20 ، الدّرامي : رقاق 24 ، أحمد بن حنبل : 2 / 235 . 256 ... ر . ونسنك : المعجم المفهرس : 4 / 559 .

(120) الفاتحة 7 .

(121) ابو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 86 — 87 . ر . اسماعيل الجيطالي : شرح النونية ورقة 133 قفا .

(122) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 10 عدد 802 انظر ما سبق : 427 يفهم ألّا جبر إذ الخلق من الله والفعل من العبد .

(123) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 10 عدد 802 .
والملاحظ أنّ المحشي ختم شرحه لهذا الحديث ولتعليق الرّبيع عليه بمجموعة من الأقوال =

والملاحظ غالبا أنّه كثيرا ما يقع استغلال ما يعتمده الجبرية للرّد على القدرية والعكس بالعكس . ويقول أبو خزر في هذا الصدد : «وذلك أنّا نظرنا الى الآيات التي احتجّت بها المعتزلة والآيات التي احتجّت بها المجبرة والمجبلة فضربنا بعضها ببعض»[124] .

وتعتبر النّصوص الإباضية أنّ مرجع الخطأ لدى الفريقين اعتبارهما أنّ الفعل لا تكون له إلّا علة واحدة ، والصّواب أنّ للفعل جهتين مفترقتين إحداهما جهة خلق لله والتّدبير والتّقدير ، والأخرى جهة التّحرّك للعبد والسّكون والطّاعة والمعصية ، فجعلتم هاتين الجهتين المختلفتين جهة واحدة فأبطلت المجبرة واحدة وأبطلت القدرية واحدة ، فضللتم بعد ذلك جميعا عن سبيل الله ضلالا بعيدا[125] .

وقبل أن نتحول الى عرض الحجج العقلية يحسن أن نلاحظ أنّنا جمعنا بين النصوص القرآنية ونصوص الحديث لما رأينا بينها من تقارب في معالجة القضية وكان يمكن أن نسلك مسلكا آخر وهو الجمع بين القرآن والحديث هنا وهناك ، كما تجدر الإشارة الى أنّ كثيرا من الأحاديث المتعمدة ينبغي أن تؤخذ باحتراز لأنّ عددا منها كما نبّهنا الى ذلك لم يرد لا عند الربيع في الجامع الصحيح ولا في بقية الصّحاح والمسانيد التي اعتمدها ونسنك في المعجم المفهرس ، وقد أوردناها من باب الأمانة العلمية لأنّها كثر تردّدها في التراث الذي نحن بصدد تحليله .

= منسوبة الى علي ابن أبي طالب مفادها ألّا جبر وأنّ المدار على توفيق الله تعالى . ر . المحشي : حاشية الترتيب 7 / 132 ــ 135 وجاء بصيغة : «فأخرج من صلبه كلّ ذرية ذرأها ...» ر. أحمد بن حنبل 1 / 272 ر. ونسنك : المعجم المفهرس 2 / 174 و 7 / 134 (كلمة ميثاق) .

(124) ر.ابو خزر يغلا بن زلتاف : رسالة في الرد على جميع المخالفين : 36 .

(125) ر.المحشّي:حاشية الترتيب 7 / 132. ر . ابو عمار عبد الكافي : الموجز : 2 / 90 .

ومن الحجج النّقلية على القدرية والجبرية إلى الحجج العقلية ؟

الحجج العقلية :

الاحتجاج العقلي في الرد على القدرية :

يضع أبو عمار مقدمّة يسميها مسألة الجهات ويعتبرها في غاية الأهمّية في حلّ قضية القدر : « والعلم بالجهات هو عمود هذا الباب الذي يرفع عليه سمكه ، وأسّه الذي تقوم عليه دعائمه»[126].

وضبط في هذه المقدمة أنّ للفعل جهات كثيرة فهو محدَث ، وطاعة ومعصية ، ويكون حسنا وقبيحا ، والأساس أنّ له جهة خلق وهي لله ، وجهة كسب وهي للإنسان .

أمّا المعتزلة فيعتبرون القائلين بنفي خلق أفعال العباد عن الله ثلاث طوائف قبل أن يردّوا عليهم :

1 ـــ طائفة تقول : الأفعال والحركات كلّها من الطّبائع : الطبيعة .
2 ـــ والثانية تقول : أفعال الاضطرار لا فاعل لها .
3 ـــ والثالثة تقول : كلّ شيء خلق الله ما عدا أفعال المكتسبين[127].

---

(126) أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 41 ـــ 42 وقد تعرض لمثل هذه القضية في التعريفات العامة بنفس العنوان تقريبا «في الجهات» ر . الموجز 2 / 19 ـــ 20 ونجد صدى لهذا في المرحلة المقررة عند المحشّي : حاشية الترتيب 7 / 117 لكنّه لم يتوسّع في القضية ولعلّ مرجع ذلك الى الاكتفاء بما جاء عند سلف الإباضية ، كما أنّ القضية لم تعد قائمة الذّات لأنّ البيئة التي يعايشها الإباضية أشعرية ، والطرفان يقولان بالكسب مع وجود فويرقات بسيطة .
واتماما للفائدة سيكون منطلقنا من كتاب ابي عمار : الموجز. لأنّه أشبع القضية بحثا ، وعلماء المرحلة المقرّرة عالة عليه خاصة في هذا الجانب من الاحتجاج العقلي .

(127) ر. أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 23 ـــ 24 .

وسنختار من بين الحجج التي اعتمدها أبو عمار ثلاثا جدلية نظريّة ، واثنتين تقومان على ٱلصّيغ اللغوية .

أ) الحجج النظرية :

1 ــ حجة الحركة والسّكون :

ينطلق أبوعمار بطرح سؤال على القدرية الذين زعموا أنّ الأفعال غير مخلوقة لله وهو : « هل تخلو هذه الأفعال من أن تكون حركة او سكونا ؟» وعندما يقرّون أنها إما حركة أو سكون يتدرّج بهم تدرّجا جدليا مزدوجا يفرض اختيار أحد موقفين :

ــ محدثة أو غير محدثة .

فان كانت غير محدثة فقد أبطلوا .

وان كانت محدثة فمن أحدثها ؟ وهل تدلّ بحدوثها على حدوث من حلّت به ووصف بها ؟.

ويصل بهم في النّهاية الى السّؤال التّالي : « من جعلها إذن تدلّ على حدوث ما قامت به ووصف بها؟» فيفضي الى جواب حتميّ فلا يجدون إلّا أن يقولوا إنّ الله جعل هذه الأفعال من حركات العباد ، وسكونهم واجتماعهم وافتراقهم دالّة على حدوث أجسامهم ، وجعل ذلك دلالة على وحدانيته جلّ ثناؤه وربوبيته ، كما جعل سائر الأفعال من الأشياء كذلك إذ كانت الأشياء متساوية في وجه الدّلالة على الله جل جلاله[128].

2 ــ حجّة عجز الأفعال عن أن تقوم بنفسها :

يفضي الجدل إن نسبوا ذلك الى العباد الى انقلاب القيم وأن يصير العصاة

---

(128) ر . أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 26 ــ 27 .

ممدوحين على معاصيهم وبذلك يتحتّم نسبة ذلك الى الله تعالى فهو الذي جعل الأفعال عاجزة محتاجة ملازمة للفناء مستحيلا عنها البقاء وجعلها محدثة غير قديمة ، كائنة بعد أن لم تكن ، وجعلها دالّة على قدم محدث جميع ذلك ، وثبوت ربوبيته ووحدانيته[129] .

3 ــ رد ادّعاء الشركة في الفعل بين الله والانسان :

وتعتبر هذه الحجّة أقوى حجج القدرية إذ ما دام الفعل لله وللعبد وهو لا يتجزّأ فهو شركة بينهما والشّركة عن الله منفية .

ويمهّد أبوعمار للرد بالتمييز بين الشّركة الحقيقية والمجازية ، فالشركة الحقيقية كاشتراك رجلين في مال تجارة على قدر النّسب ، والمجازية كتعاون رجلين على عمل ما . وفي كلا الحالين لا يجوز أن يقال إنّ الله شاركهما ، وإن كان المال ملك الله ﴿وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾ (24 النور 33) في الأولى ، وكان الله قوّاهما على التّعاون في الثّانية ، وذلك لاختلاف جهات الإضافة في الفعل ومعانيه .

فسبيل خلق الله لفعل العبد كسبيل ملك الله للمال وتقويته للرجلين .

وسبيل اختيار العبد لفعله واكتسابه كسبيل المشتركين في المال والمتعاونين على عمل .

فالمهم حينئذ أنّ أبا عمار يعتبر أنّ هذه المسألة التي يعتدّ بها المعتزلة « هي عند المبتدئين من أهل الاثبات المثبتين للقدر مسألة ساقطة ، ومعارضة واهية فضلا عن حذّاق متكلميهم»[130].

---

(129) ر . أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 27 ــ 28 .

(130) أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 48 : والسبب في الخلاف هو اختلاف منطلق البحث فالمعتزلة يعتبرون أنّ الفعل لا يتجزأ ولا يمكن أن تكون له إلّا جهة واحدة ، بينما يعتبر الإباضية كما رأينا أنّ للفعل عدّة جهات . انظر تحليلا للقضية نفسها =

ب) حجتان تقومان على الصيغ اللغوية :

يعتمد المعتزلة على صيغتين هما : « لو جاز كذا ... لكان كذا » و« هل ثَمّ إلّا الله وما خلق » يفضيان الى ضرب من المستحيل فيسعى أبوعمار الى الرد عليهما .

1) معارضة القدرية بلَوْجَازَ :

يعتبر المعتزلة أنّ الفعل لا يتجزّأ ولا يمكن أن يكون من فاعلين لذلك لو جاز أن يكون الفعل واحدا من فاعلين لجاز أن يكون حركة واحدة من متحرّكين وسكون واحد من ساكنين .

فيرد أبوعمار القاعدة التي انطلق منها المعتزلة ويعتبرها حكما بغير حجّة ، ثم يعتمد على مبدإ تعدّد الجهات ليبرهن على جواز أن يكون فعل واحد من فاعلين مثل جواز إضافة اللّون الى اثنين على وجهين مختلفين أحدهما الخلق والآخر الحلول . فيقال هو خلق الله حلّ في جسد فلان ، كذلك بالنّسبة الى الفعل الواحد فهو من الله خلق ومن الإنسان كسب(131) .

2) معارضة القدرية بهل ثَمَّ ؟

يعتبر المعتزلة أنّه ما دام ليس ثمّ إلّا الله وما خلق ينبغي أن تنتفي الأوامر والنواهي والثواب والعقاب .

فيرد أبو عمار بقوله : « ليس ثمّ إلّا الله وما خلق لا على نفي الاكتساب ، ولا يجوز إرسال الجواب حتى يوصل بالصّلة التي تبين بها الجواب ». فان

= عند البرادي : فيذكر مثال البناء ، ففعله في التّرصيف ، والحجارة والطّين من خلق الله تعالى فلا شركة . ر. سالم العدالي : البرادي ، حياته وآثاره : 321 — 325 .

(131) ر . أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 36 .

قالوا ممّاذا غضب الله من نفسه أو من خلقه ... قيل لهم : غضب من فعل العبد الذي هو لله خلق ، ولا يقال غضب من خلقه .

وترجع ردود أبي عمار على كلا الصيغتين إلى ما قرّره من إمكان تعدد الجهات الامر الذي يرفضه المعتزلة[132] .

وقبل أن نتحوّل الى تعريف الكسب يحسن أن نذكر حجّتين عقليتين في الرد على الجبرية .

الاحتجاج العقلي في الرد على الجبرية :

يعتبر الجبرية أنّ الله فعّال ولا يجوز أن يكون فعّالا غيره ، فلذلك لا يكون الثّواب والعقاب إلّا عطاء من الله ولا دخل للعبد فيه .

يعتبر أبوعمار أنّ الجبرية أخطأوا من الجهة التي أخطأ منها القدرية وذلك بنسبتهم الفعل الى جهة واحدة فنسب الجبرية الفعل الى الله بينما نسبه القدرية الى الإنسان والجواب حسب أبي عمار واضح مما ذكر من قبل .

ومن بين الحجج التي يذكرها على الجبرية :

1 ــ الفرق بين السّالمين وأهل الزمانات

لو كان النّاس جميعا مجبرين فلم التّمييز بين السّالمين وأهل الزمانات ، ونحن نعلم أن الله أسقط أمورا على أهل الزّمانات وبسط لهم المعذرة . ﴿ليس على الأعمى حرج ، ولا على الأعرج حرج ، ولا على المريض حرج﴾ (48 الفتح 17) من ذلك إسقاط الإقرار بالتّوحيد قولا على الأخرس ، وإبطال فرض الحجّ والجهاد على المقعد ، بينما أوجب ذلك على الأصحّاء السّالمين .

---

(132) نفس المصدر 2 / 44 .

ثم يتدرّج بهذا التحْليل الى اعتبار أنّ مثل هذا التّصوّر دفع الملحدين الى أن يعيبوا على ضعفة الأمّة فعملوا على السعي الى إبطال التّوحيد والأمر والنّهي.[133] .

2 ـــ حجّة المشيئة[134]

يعتبر الجبرية أنّ مشيئة الله وعلمه لا يبقيان معنى للكسب والاختيار فيجيب أبوعمار «الذي سألتمونا عنه من هذا أنّه ليس في قولنا الله شاء لجميع ما يكون من الخلق عمل العباد وغيره ، وأنّه عالم بجميع ذلك ، وليس شيء بخارج من علمه ، ولا مجاوز لإرادته ومشيئته مما يوجب أن يكون الله مكرها للعالمين على أعمالهم ، ولا جابرا لهم على ما يكون منهم من اختيارهم ، كما أنّا وإياكم جميعا نقول : إنّ الله عالم بجميع ما يحدثه في خلقه ، ومريد لما يقدره عليهم ، ولا يكون من ذلك إلّا ما علم وأراد ، وليس في ذلك أيضا ما يوجب أن يكون الله جلّ جلاله مجبورا على أفعاله في خلقه ، ولا مضطرّا عليها إذا كان لا يجاوز شيء من ذلك علمه ولا إرادته ، وليس العلم والإرادة باللذين يجبران أحدا على فعل ما فعل ، ولا بمانعين له عن فعل ما لم يفعل[135].»

بهذا نتبين أنّ الفكر الإباضي يميّز بين المشيئة وبين الجبر تمييزا قطعيا ، وبهذا يترك المجال للاختيار البشري لتتجلّى الحكمة من الأمر والنهي والثواب والعقاب ، وبذلك يتميّز فعل الاختيار عن حركات الاضطرار .

---

(133) وهذا ما أشرنا اليه من قبل من الشبهات التي يثيرها كثير من أهل الفلسفة حول الإسلام معتبرين القضاء بمثابة ما جاء في قول القائل : (البسيط)

ألقاه في اليم مكتوفا وقال له   اياك اياك أن تبتل بالماء

ر. أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 84 .

(134) انظر ما سبق : 432 وقد كان المنطلق نقليا وخلصت النصوص الى التمييز بين مشيئتين .

(135) أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 85 .

وواضح إذن من خلال هذه الرّدود على المعتزلة والجبرية أنّ الإباضية سلكوا مسلكا آخر عبّروا عنه بالكسب فمتى نشأ هذا المصطلح وما مدلوله ؟

الكســـب

نشأة المصطلح

إنّ النّاظر في ما بقي من نصوص عن الأئمة الأول أمثال جابر بن زيد وأبي عبيدة والرّبيع[1] لا يجد أثرا لاستعمال كلمة الكسب بالمفهوم الاصطلاحي الذي اصطبغت به في ما بعد ، وإنّما نلمس أنّ المفهوم سابق للمصطلح ، ذلك أنّ هؤلاء الأئمة لم يجنح واحد منهم الى طرفي القضيّة وإنّما وقفوا بشدة ضد أصحابهم الذين نزعوا نزعة غيلان الدمشقي وتبرأوا منهم وأطردوهم من حلقاتهم[2] .

وقد جاء التصريح واضحا في عقيدة عمان بالبراءة من المعتزلة ومن الجبريّة :

« والبراءة ممّن زعم أن : ... ليس لله مشيئة في أعمال العباد وأنّهم عملوا خلاف ما شاء الله ... وهم القدرية والمعتزلة ... ».

« والبراءة ممّن زعم أنّ الله جبر العباد على الطاعة والمعصية ... وهم الجهمية وأشياعهم »[3] .

(1) انظر ما سبق : 104 .
(2) انظر ما سبق : 106 تعليق 43
(3) ر. سرحان بن سعيد الأزكوي : كتاب كشف الغمة عن: كوبرلي: الاطروحة م 3 الملاحق : 22 .

أمّا النّصوص المغربية التي وصلتنا قبل رسالة أبي خزر وحتى بعدها فإنّها تذكر كلمة الكسب او الاكتساب ذكرا عابرا مما يدلّ على أنّ المصطلح لم يتبلور بعد .

ومن ذلك ما جاء في كتاب مسائل التوحيد في صدد الحديث عن التّمييز بين الطّبع والجبر والاختيار : « وذلك أنّ الاختيار كلّ ما اختاره الإنسان واكتسبه من غير كره ولا ضرورة في الأخذ والتّرك وما يقوم عنها من قصده واختياره »[4] .

ومنه أيضا ما جاء في عقيدة نفوسة : « وقيل إنّ الجنّ والإنس مكلّفون مأمورون مكتسبون ... والحركة على وجهين حركة مضطرّة ما يتحرك من غير قصد ولا اكتساب وهو مثل المرتعش والكائن في السّفينة ، وحركة مكتسبة بالقصد والاكتساب»[5] .

لكن النّاظر في ردود أبي خزر على المعتزلة والجبرية معا يتبيّن بوضوح أنّ الإباضية وقفوا موقفا وسطا ، وليس الكسب في النّهاية إلاّ منزلة بين الجبرية المطلقة والقدرية المطلقة قد يقترب من هذا الجانب حينا ومن الجانب الثاني حينا آخر كما سنحاول أن نتبيّن ذلك بعد حين[6] .

وهذا قوله جاء صريحا في ذلك : « فأخذنا من ذلك[7] بالوسط وهو أعدل القولين وأصوبهما ، فنفينا عن الإنسان ما ليس من فعله وأضفنا ذلك الى الله بالمعنى الذي يحسن به الإضافة اليه ...»[8] .

---

(4) أبو العباس أحمد ابن أبي بكر : كتاب مسائل التوحيد : 6 .
(5) أبو زكرياء يحيى الجنّاوني : عقيدة نفوسة . ر . كوبرلي : الاطروحة : 3 / 22 .
(6) انظر ما يلي : 453 عرض مواقف بعض الفرق من الكسب .
(7) يشير الى حجج المعتزلة والجبرية من القرآن الكريم .
(8) أبو خزر يغلا بن زلتاف : رسالة في الرد على جميع المخالفين :37 .

ويميّز أبو خزر بوضوح بين حركة المضطر وحركة المكتسب ، ويثبت لحركة المكتسب وفعله طرفين فيقول : «ونسبنا الفعل الى الإنسان بمعنى ما فعل، ونسبنا الخلق الى الله بمعنى ما خلق»[9] ويقول أيضا :«والذي أضفنا إلى الإنسان من الفعل فهو كلّه من الجهة التي أضفنا اليه أنّه تحرّك وسكن ، وكفر وآمن ، لم يشاركه من هذه الجهة أحد . والذي يضاف إلى الله أنّه خلق فعل العباد ، وفالفعل كلّه مخلوق ولم يشترك مع الله في خلقه أحد»[10] .

وبهذا يتّضح مفهوم الكسب الاصطلاحي وإن لم يسلك أبو خزر في ذلك مسلكا نظريّا وإنّما يستفاد ذلك كما رأينا من خلال ردوده على المعتزلة والمجبرة وضرب حجج بعضهم ببعض .

ويحسن أن نشير هنا إلى موقف من مواقف الإباضية تفرّد به مشائخ جبل نفوسة[11] ولم يمّح إلاّ بعد ظهور النّونية في القرن السابع هـ / الثالث عشر م ، وهو المعبّر عنه بالجَبْلِ باللام وسكون الباء ، واستمرت الإشارة اليه إلى يومنا هذا على سبيل الذّكر فقط .

القول بالجبل :

والجَبْل لغة من جَبَل الله الخلق : خلقهم ، ويقال جبله على كذا طبعه . وفي الأثر : « جبلت القلوب على حب من أحسن إليها »[12] .

أمّا في الاصطلاح حسب ما اتّفق عليه المشائخ من أهل الجبل مثل أبي

---

(9) نفس المصدر : 41 .
(10) نفس المصدر : 42 .
(11) لقد ذكر الجيطالي بعضا منهم وسنعرف بهما مباشرة .
(12) ر . ابن منظور : لسان العرب .

هارون الجلالمي[13] وأبي يحيى الفرسطائي[14] وغيرهما»[15] فهو :«ومعنى كونهم مجبولين على أفعالهم أنّهم مخلوقون على أن يفعلوا ما علم الله أنّهم يفعلونه قبل أن يخلقهم لا أنّهم مجبورون عليه ولا دخل لهم فيه ولو بالاكتساب كما تقول الجبرية ، وممّا يستدلون به على ذلك قوله تعالى : ﴿واتّقوا الله الذي خلقكم والجبلّة الأوّلين﴾ (26 الشعراء 184) وقوله تعالى في الفطرة إنّها الخلق : ﴿فاطر السّماوات والأرض﴾ (6 الأنعام 14) أي خالقهما وقوله : «﴿فطرة الله التي فطر النّاس عليها﴾ (30 الروم 30) أي خلق النّاس عليها وقوله في الطّبع : ﴿بل طبع الله عليها بكفرهم﴾ (4 النساء 155) فالقلوب مطبوع عليها بالكفر الذي فعلوه واكتسبوه لا على ما قالت الجهمية إنّهم مجبورون»[16] .

ومن أدلّتهم في الحديث قوله عليه السلام :«جبلت هذه القلوب على حب من أحسن اليها وبغض ما أساء اليها»[17] .

أمّا في الأدلّة العقلية فهم يميّزون بين هذا الجَبْل وما يسمّونه بجبْل

---

(13) أبو هارون الجلالمي (موسى بن يونس النفوسي) : النصف الثاني من القرن 3 / 9 من مشاهير فقهاء جبل نفوسة من اَجْلاَلَمْ ر . محمد حسن : تحقيق سير الشماخي : 664 .

(14) ابن يحيى بن أبي القاسم الفرسطائي. اواخر القرن 3هـ بداية 4هـ/9و10م فقيه إباضي وتاجر ، دعا الى الأسلام في السّودان وقد أسلم ملكها على يده له مسجد في فرسطاء . ر . محمد حسن : تحقيق سير الشماخي : 670 .

(15) اسماعيل الجيطالي : شرح النونية ورقة 135 وجه .

(16) اسماعيل الجيطالي : شرح النونية ورقة 135 وجه .

(17) لم يرد الحديث بهذه الصيغة عند ونسنك في المعجم المفهرس وانما جاءت أحاديث اخرى ورد فيها ذكر الجبل مثل : «وإنّه يصير الى ما جبل عليه» ر. أحمد بن حنبل 4 / 206 . ر . ونسنك : المعجم المفهرس 1 / 318 . والنص من نفس المصدر السابق ورقة 134 قفا .

الطبيعة ، ذاك أنّ المجبول بهذا المعنى ينتقل من الحبّ الى البغض ، أمّا فعل الطبيعة فلا تغيّر فيه،فالثّلج لن يتحوّل عن البرودة إلى ضدها من الحرارة أبدا كما أنّ الجبل الطبيعي لا يجري عليه ذمّ ولا مدح فلا يقال للأبيض لم كنت أبيض ؟ .

ومشائخ جبل نفوسة يحتجّون بكل هذه الأدلّة على أصحابهم من أهل المغرب[18] الذين يقولون بالاختيار ويعتبرون أنّ موقفهم أفضل لورود ذكره في القرآن والسنّة كما ذكر بينما الاختيار لم يرد ذكره لا في القرآن ولا في السنّة ، وإنّما قال تعالى : ﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة من أمرهم﴾ (28 القصص 68)[19].

والنّاظر في حجج مشائخ أهل المغرب يتبيّن أنّها الحجج التي يستدلّ بها على الكسب اذ لا يذهب هؤلاء إلى نفي الفعل عن الله تعالى كما يقول المعتزلة .

فواضح من هذا التحليل أنّ الخلاف بين الطرفين يتمثل في نسبة الاقتراب من الجبر والاختيار اذ نحسّ أنّ منزلة القائلين بالجبل أقرب إلى الجبر وإن لم يقل أصحابها به بينما منزلة القائلين بالاختيار أقرب الى موقف المعتزلة وإن لم تصل إلى درجتهم في تخصيص العبد بالفعل ، والموقف الذي سيغلب على الفكر الإباضي هو موقف مشائخ أهل المغرب كما اتّضحت معالمه عند أبي خزر الذي أشرنا إليه من قبل[20] .

تحليل مفهوم الكسب

وقبل أن نزيد موقف الكسب توضيحا يحسن أن نشير إلى ظهور موقفين جديدين يتماشيان مع ما أشرنا اليه عند الإباضية من توسّط وهما رأي

(18) يقصد الجنوب التونسي ومنطقة الجريد وأريغ ببلاد الجزائر التي تقابل تُقرْت حاليا .
(19) ر . اسماعيل الجيطالي : شرح النونية ورقة 134 و 135 .
(20) انظر ما سبق 449

الأشعري والماتريدي ، وهذان الرّأيان تبلورا في ما بعد في المدرستين الأشعرية والماتريدية .

أمّا الأشعري « فالكسب عنده ينتهي إلى أنّ للعبد إرادة وقدرة حادثة فإذا توجّهت إرادة العبد نحو عمل ما خلق الله قدرة العبد وخلق معها الفعل ، فقدرة العبد مهمّتها كسب الفعل وقدرة الله مهمتها خلق الفعل ، وهكذا فإنّ الإنسان قد منحه الله قدرة كاسبة ليس لها تأثير في خلق الفعل ، وإنّما يفيض الله عليها هذه القدرة الحادثة فتكتسب الفعل بقدرة الله ، وهذا القصد أو الجزم هو مناط التّكليف والثّواب والعقاب»(21) .

وبما أنّ هذه القدرة لا أثر لها في إيجاد الفعل فإنّ عنصر الاختيار ينتفي وبعبارة أخرى فإن كان الكسب نفسه مخلوقا لله تعالى مثل الفعل نفسه فذلك يؤدي حتما إلى الجبر ولهذا صار كسب الأشعري مضرب المثال في الخفاء فيقال : أخفى من كسب الأشعري ، ومهما يكن من أمر يبقى الفرق بين الخلق والكسب في أنّ الخلق يحيط بالمخلوق من كل وجه بينما الكسب لا يفرض إحاطة الكاسب بالمكسوب من كل وجه(22) .

أمّا الماتريدي فهو أيضا قد قال بالكسب ومن ذلك ما جاء في كتاب

---

(21) بلقاسم بن حسن:آراء الماتريدي الكلامية : 303 — 304 . ر . البيجوري : شرح جوهرة التوحيد : 104 . والظاهر أنّه يغلّب مفهوم الجبر ومن ذلك يقول : «وبالجملة فليس للعبد تأثير ما فهو مجبور باطنا ومختار ظاهرا ، فإن قيل إذا كان مجبورا باطنا فلا معنى للاختيار الظاهري لأنّ الله قد علم وقوع الفعل ولابدّ ، وخلق في العبد القدرة عليه . وأجيب بأنّه تعالى لا يسأل عما يفعل . ولذلك قال سيدي ابراهيم الدّسوقي : «من نظر للخلق بعين الحقيقة عذرهم ، ومن نظر لهم بعين الشّريعة مقتهم فالعبد مجبور في صورة مختار» . شرح جوهرة التوحيد : 105 .ر. الغزالي : كتاب الاربعين : 13 : وقد رجح التوسط بين الجبر والاختيار .

(22) ر . حمودة غرابة : الاشعري (ابو الحسن) مكتبة الخانجي القاهرة 1953 : 115 .

التّوحيد : « وليس في إضافتها (الأفعال) لله سبحانه نفي لمشاركة الإنسان بل هي لله خلقا وإيجادا وللإنسان كسبا واختيارا»[23] .

ويرى الماتريدي أنّ المؤثّر في أصل الفعل قدرته تعالى ، وفي وصفه قدرة العبد فإذا ضرب زيد يتيما تأديبا أو ظلما فأصل الفعل ، وهو الحركة المشتركة بين الضربين مخلوق بقدرته تعالى ، وكون الضّرب طاعة وحسنا في الأوّل ، ومعصية وقبحا في الثاني حاصل بتأثير قدرة العبد ، وهذا التّأثير يسمّيه الماتريدي الاختيار وسمّاه أحيانا الكسب[24] .

والمقارنة بين الكسبين تثبت أن نسبة الاختيار أوسع عند الماتريدي .

ومعلوم أن تحليل المدرستين للكسب بلور هذا المفهوم عبر الزمن[25] وليس لنا أن نتوسّع في ذلك لكن قد نشير إلى مواقف بعض الأعلام من المدرستين خلال تفاعلها مع الفكر الإباضي ، وتجدر الملاحظة أنّ التعايش الفكري ظلّ واضحا بين هاتين المدرستين والفكر الإباضي على خلاف ما كان بينه وبينهما من تنافر في قضية الذات والصفات وقضية خلق القرآن[26] .

---

(23) أبو منصور الماتريدي : كتاب التوحيد : 39 .

(24) ر . أبو منصور الماتريدي : كتاب التوحيد : 228 ــ 257 . ر . بلقاسم بن حسن : آراء الماتريدي الكلامية : 303 .

(25) cf.Gimaret. Théories de l'acte humain en théologie musulmane, Paris Vrin, 1980. p 61 - 234, 361 - 396.

(26) انظر ما سبق : 240 و354 و364

ملاحظة :

ويحسن أن نشير هنا إلى ما جاء عند الشيعة والمعتزلة : **أمّا عن الشيعة** فينسب المحشّي إلى جعفر الصّادق ما يلي :... أمر بين أمرين لا جبر ولا تفويض (حاشية الترتيب 1 / 117، ر. محمد علي ناصر الجعفري : أصول الدين الاسلامي : =
40) .

وبعد هذه اللّمحة التي تساعد على تفهّم تفاعل المدارس الإسلامية في ما بينها ، وكيف أنّها تخدم بعضها البعض حتى وإن تنافرت ، يحسن أن نذكّر بأن مفهوم الكسب اتّضح عند الإباضية في القرن السادس هـ/12م[27] ونكتفي بذكر ما جاء في كتاب الموجز عند الرّد على القدرية والمجبرة للتدليل على ذلك . « قال جميع الفرق من أهل القبلة الخوارج والإباضية والشّيعة والمرجئة : إنّ العالم وما فيه من جوهر وعرض وخير وشرّ وطاعة ومعصية ما يرى من ذلك وما لا يرى ممّا كان منه وممّا سيكون ــ وما يتوهّم كونه ــ أن لو كان كيف كان يكون ، فهو خلق الله وتدبير له ، والله المقدّر لجميع ذلك والمدبّر له ، وهو الصّانع له ، والمالك ، وليس

= وهؤلاء يقولون بالمنزلة بين المنزلتين (يختلف المصطلح عن الاستعمال الاعتزالي) ولهم في ذلك ثلاثة تفاسير :

1 ــ أنّ للفعل الصّادر عن إرادة العبد سببين بعيدا وقريبا ، فالبعيد إرادة الله والقريب إرادة العبد ، فبالنّظر إلى السّبب القريب لا جبر ، وبالنّظر إلى السّبب البعيد لا تفويض ، فالأشاعرة قصروا نظرهم على السّبب البعيد فقالوا بالجبر والمعتزلة قصروا نظرهم على السّبب القريب فقالوا بالتّفويض .

2 ــ إنّ الفعل باعتبار صدوره عن إرادة العبد لا جبر عليه ، وباعتبار تأثير إرادة الله فيه تكوينا ، إذ هو خالق العبد وإرادته ، وإن كان الجزء الأخير للسّبب الكافي إرادة العبد فهو الله فلا تفويض فيه .

3 ــ إنّ الفعل باعتبار صدوره عن إرادة العبد للعبد فلا جبر عليه ، وباعتبار إنّ الله أقدره على ذلك فهو لله فلا تفويض فيه» . محمد علي ناصر الجعفري : أصول الدّين الإسلامي : 41 .

أمّا المعتزلة فلا يقولون بالكسب ولكنّهم يفسّرون اللفظة تفسيرهم الخاصّ وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبّار : «كل فعل يستجلب به نفع أو يستجلب به ضرر يدلّك على ذلك هو أنّ العرب اذا اعتقدوا في فعل أنّه يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر سمّوه كسبا ولهذا سمّوا هذه الحرف مكاسب والمحترف بها كاسبا والجوارح من الطّير كواسب» شرح الاصول الخمسة : 363 ــ 364 .

(27) إنّ ما جاء في مصادر هذا القرن (6 / 12) يحوم حول هذا التّعريف .

شيء منه بخارج من تدبير الله ، وتقديره وملكه وسلطانه وإرادته وعلمه ما يضاف إلى العباد من ذلك وما لا يضاف اليهم وليس في أنّه مضاف الى العباد بأنّهم اكتسبوه واختاروه وتحركوا به ، وسكنوا ، وأطاعوا به وعصوا ما يزيل تدبير الله عنه ، ولا ما يخرجه من خلقه وتقديره وقدرته ، وسلطانه ، وعلمه ، كما أنّه ليس تدبير الله لذلك وخلقه له ، وجعله على ما هو به من كيفية في عينه ، وبالذي يزيل عنه أن يكون كسبا للعباد واختيارا لهم، وهذا الذي ذكرناه من هذا القول هو ما عليه جمهور الأمّة وصدر الإسلام»[28]

وجاء فيه أيضا أثناء الرّد على الجهمية المجبرة : « وقال أهل الحق : إنّ الله قدّر جميع الأفعال وخلقها ، وقضاها من فاعليها ،ولسنانقول إنّه جبر أحدا على ما كان منه من طاعة أو معصية ، ولا نقول إنّ أحدا أوتي في شيء من التّقصير عن طاعة ربّه من قبل الله في تقديره لما كان منه من فعله ولا قضائه ، ولا علمه أنّه سيكون منه ، والجبر منع واستكراه ، ولم نر أحدا من العاملين للطاعة والمعصية مستكرهين على شيء من فعلهم وهم لكلّ ما فعلوه من ذلك مريدون ، ولجميع ما أتوا من الفعل المفعول عن المتروك مختارون ، واليه قاصدون ، فبطل بذلك قول جَهْمٍ ومن قال بقوله من أصناف المجبرة »[29].

من خلال هذين النّصّين ، وقد أوردناهما على طولهما لما رأينا فيهما من احتراز وتدقيق ، نتبيّن أنّ نسبة الاختيار في الكسب جليّة في الفكر الإباضي ، وفي ذلك بيان للحكمة من الأمر والنّهي ، والثّواب والعقاب ، وقد جاء في كتاب السّؤالات ما يلي : « ستّة مبطلبة للجبل والجبر مثبتة

(28) أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 25 ـ 26 .
(29) أبو عمار عبد الكافي : الموجز : 2 / 80 ـ 81 .

للاختيار والاكتساب : الأمر والنهي ، والحمد والذّمّ ، والثّواب والعقاب»[30] .

ويتّضح مبدأ تبنّي مفهوم الكسب في القرن السابع هـ/13 م مع أبي نصر القائل في نونيته التي ما يزال صداها الى اليوم في الأوساط الإباضية ، فهي من المتون التي تحفظ من الصّغر على نغم أشبه ما يكون بنغم المدائح: (طويل)

فأفعالنـا خلـق مـن الله كلّهـا ومنـا اكتساب بالتّحـرك للبدن [31]

وكذلك في القرن الثامن هـ/14م مع عامر الشماخي في كتاب الدّيانات حيث يقول : « وندين بأنّ أفعال العباد اكتسبوها ، وعملوها ولم يجبروا عليها ولم يضطّروا اليها»[32] ، والملاحظ أنّه أورد هذا في بابَ العدل لنفي الظلم عن الله ، ولم يذكره في باب القدر إلاّ أنه لم يغفل في باب القدر عن نسبة خلق أفعال العباد الى الله : « ... وندين بأنّ الله خالق أفعال العباد ، ومحدثها ، ومريدها»[33] .

والحاصل من النّصين ، كما ألفنا ذلك، اعتبار جهتين للفعل الواحد ، الخلق لله والكسب للإنسان ، أمّا الجيطالي في القرن الثامن هـ = 14م وإن بدا مدافعا عن نظريّة الجبل في شرح النّونية فقد غلب (القول بالكسب) على تحاليله ومواقفه خاصة أثناء الرّد على المعتزلة ، وقد تبنّى في ذلك نصوصا كاملة من كتاب الموجز الذي يدافع بشدّة عن القول بالكسب والاختيار[34]

---

(30) عمرو بن خليفة السوفي : كتاب السّؤالات : 158 . كما يقول السّوفي في نفس الصفحة : «وحد الاكتساب وجود الارادة والاختيار .. وحد الاضطرار عدم الارادة» . ر . يوسف المصعبي : حاشية على اصول تبغورين : 18 . وقد نقل النّص عن كتاب السؤالات . ر . المحشي : حاشية الترتيب 1 / 116 .

(31) ابو نصر فتح النلوشائي : النونية البيت عدد (32)

(32) و(33) عامر الشماخي : كتاب الديانات : 43 و 44 .

(34) راسماعيل الجيطالي : شرح النّونية ورقة 130 وجه 153 قفا .

أمّا القرن التاسع هـ = 15 م فيتّسم بهذا التحليل الموجز الذي نسبته يوسف المصعبي الى البرادي ويتمثّل في ما يلي : **ما للإنسان في فعله**: القصد إليه ، **الاكتساب**، الاختيار له ، التّحرك ، السكون ، مطيع إن أمر الله ، عاص إن نهى الله . **ما لله من فعل الإنسان** : التّقدير ، الارادة ، الخلق ، الإحداث العلم به على ما هو عليه في كيفيته وفي حينه الذي يقع **فيه»**(34 مكرر) .

إلا انّ البّرادي رغم تخصيصه رسالة لتعريف مفهوم الإباضية لعديد من المصطلحات فإنّه لم يضبط تعريفا للكسب .

أمّا القرون الثلاثة التي تعنينا أكثر فقد اهتمّ فيها بتحليل القضية كل من عبد الله السّدويكشي ومحمد ابن أبي ستة المحشّي ، وقاسم الويراني ، ويوسف المصعبي ، وعمرو التلاتي .

أمّا عبد الله السّدويكشي فيثبت بوضوح أنّ مسألة الكسب من غوامض علم الكلام ، ويصرّح بأن **الكسب** يخلّص من مضيق ، ويتدرّج الى هذه النتيجة بعد عدّة تحاليل ينطلق فيها من تحديد الفعل فيذكر في ذلك أنّه

«عرض يوجد مع الاستطاعة» أو «ما وجد بعد عدم» ثم يبيّن أنّ **الكسب** تبرير للتكليف لأنّ الله وحده هو المتفرّد بالخلق وهو أثر القدرة الحادثة (34 مكرر) وإن كانت حقيقته غير معلومة وهنا يقرر أنّ القدرة الحادثة تتعلّق ببعض أفعال الإنسان كالصّعود ، دون البعض كالسقوط .

(34مكرر) يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين ص 21 .

(34مكرر) هذا التعبير مقتبس من المدرسة الاشعرية مع الجويني . انظر الارشاد 97. انظر : اطروحة كوبرلي : 432 تعليق 50 .

ثم يفضي به التحليل إلى تقرير ما عبّر عنه باختلاف الإضافات وهو شبيه بما رأينا من قبل باختلاف الجهات[35] فيقولِ : «... **فالكسب** لا يوجب وجود المقدور ولأجل اتّصاف الفاعل بذلك كان مرجعا لاختلاف الإضافات ككون الفعل طاعة أو معصية حسنا أو قبيحا ، فإنّ الاتّصاف بالقبح بالقصد والإرادة قبيح بخلاف خلق القبيح فإنّه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربّما اشتمل عليهما».[36]

وبعد أن يوضّح حكمة الله في الخلق حتى في ما بدا لنا خبيثا يثبت أنّ الأمر يختلف بالنّسبة إلى كسب الإنسان « فإنّه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح ، فجلعنا كسبه للقبيح بعد ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذّمّ والعقاب»[37] .

وبعد أن يردّ على المعتزلة باثباته إمكانية وقوع المقدور الواحد تحت قدرتين[38] يقول : «لمّا ثبت بالبرهان أنّ الخالق هو الله سبحانه وبالضرورة أنّ لقدرة العبد مدخلا في بعض الأفعال كحركة البطش ، واحتجنا في التّخلّص من هذا المضيق الى القول بأنّ الله تعالى خالق والعبد **كاسب** ، وتحقيقه أنّ صرف العبد قدرته وإرادته الى الفعل **كسب** ، وإيجاد الله الفعل عقب ذلك الصّرف خلق[39] .

---

(35) انظر ما سبق : 442

(36) عبد الله السدويكشي : حاشية على كتاب الدّيانات : 7

(37) نفس المصدر : 8

(38) قدرة الله بجهة الخلق ، وقدرة العبد بجهة الكسب .

(39) نفس العبارة تقريبا نجدها في شرح جوهرة التوحيد «لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله سبحانه وتعالى وبالضّرورة أن لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التخلص من هذا المضيق بأن الله خالق للفعل لكن للعبد في الاختيار منه كسب ، والمقدور الواحد يدخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين فيدخل العبد بجهة الكسب» . البيجوري شرح جوهرة التوحيد : 104 . وفي هذا دلالة على التفاعل بين المدرستين .

ثم يختم بقوله : « وهذا القدر من المعنى ضروري وإن لم نقدر على أن نزيد في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله وإيجاده مع ما للعبد من القدرة والاختيار ، وإن عبّروا عن الفرق بينهما بمثل : **الكسب** ما وقع بآلة ، والخلق ما وقع بلا آلة[40] » .

وبعد أن ميّز بين الحركة الإراديّة والضرورية للرد على الجبرية تخلّص إلى ما يلي : « لا يقال الجبر لازم لكم حيث لم يجعلوا للعبد تأثيرا في أفعاله لأنّا نقول بأنّ الجبر المحظور هو الحسّي وأمّا العقلي ، وهو سلب الخالقية عن العبد ، فهو متوجّه على جميع الفرق ، بل هو محض الإيمان ، كما أنّ ما أراده تعالى من العبد لا بدّ من وقوعه باختياره فإن الوجوب بالاختيار هو محقّق الاختيار لا مناف له»[41]

فتحاليل السّدويكشي قد استفادت ولا شك من كل ما سبق إلاّ أنّ نزعته في التحليل لا تعتمد على نقل النّصوص وإنما على استيعاب القضية ، ثم تحرير مراحلها تحريرا ذاتيا ، ومثل هذا المنهج مكّن السّدويكشي من السيطرة على القضية نسبيّا ودفعَه إلى أن يبوح بصراحة بدقّة القضية ، وصعوبة التّمكن منها ، اذ يشعر أنّ العبارة عاجزة عن تحمّل المعاني الخفيّة التي يحسّ بها من يحلّل مثل هذه القضية .

ونخلص من تحليله هذا إلى تعريفين واضحين لمصطلح الكسب وهما :

1 ـ صرف العبد قدرته وإرادته الى الفعل .
2 ـ ما وقع بآلة[42] .

---

(40) عبد الله السّدويكشي : حاشية على كتاب الدّيانات : 8 .
(41) عبد الله السدويكشي : حاشية على كتاب الديانات : 8 .
(42) وقد جاء في المنهج ما يلي : «وحقيقة الكسب كل فعل وقع باستطاعة محدثة مع الفعل» . خميس بن سعيد الرّستاقي : المنهج 1 / 469 .

أمّا محمد آبن أبي ستة ــ المحشّي ــ فقد تبنّى موقف كتاب السّؤالات[43] وقد أشرنا اليه من قبل[44] .

أمّا تحاليل قاسم الويراني فتبدو طريفة إذ بيّن اختلاف الإباضية في القضية ، وبيّن ما ينتابها من غموض فقال : « ومال بهم الأمر في ذلك إلى أن قالوا ليس كونه كسبا من العبد ما يخرجه عن كونه خلقا من الله ، وأنت خبير بأن هذا لا يشفي الغليل ، ثم قرّر أنّ حقيقة الأمر في ذلك : أنّ الله تعالى خلق العبد ليبلوه ، وجعل له الاختيار في ما يجترحه . ومعنى الاختيار ، اذا سنح بباله فعل شيء ، وتردّد في فعله وتركه ، نشأ عن تردّده الميل إلى أحد الجانبين وترجيحه ، فالميل هو المعبّر عنه بالإرادة ، والترجيح هو المعبّر عنه بالاختيار ويسمّى كسبا باعتبار أنّه مبني ما يصدر عنه فاذا طفق في إخراج ذلك من العدم إلى الوجود فالمخرج هو الله تعالى وتقدّس ، والعقاب المترتّب على الفاعل باختيار الفعل وإرادته إياه»[45].

والأساس بالنسبة إلى الويراني أنّه حاول أن يتخلّص ممّا لا يشفي الغليل فلم يصل هو أيضا إلى ذلك ، إلاّ أنّه أضاف فكرة الميل والترجيح ، واتّضح أن الكسب حسب رأيه هو الترجيح المعبّر عنه بالاختيار لأنّه منطلق كل ما يصدر عنه .

أمّا عمرو التلاتي فقد تعرّض للقضية في مواطن عدّة في شروحه ومختصراته والنّاظر في هذه النصوص يتبيّن نزعته إلى المقارنة مع ما جاء خاصة عند الأشاعرة والماتريدية إلى أن يوشك أن يختلط الأمر على

---

(43) ر . المحشي : حاشية على كتاب الوضع : 70 ــ 73 .

(44) انظر ما سبق : 456

(45) ر . يوسف المصعبي : حاشية على اصول تبغورين : ص 21 ، وقد نقل النّص عن قاسم الويراني : شرح النونية ، وقد ذكرنا أنّنا لم نتمكن من الحصول على هذا الشرح .

القارئ ، ولا غرابة في ذلك لأنّ المواقف متفقة غالبا وإن بدت فيها فويرقات في نسبة الاقتراب من الجبر المطلق والاختيار المطلق والابتعاد عنهما . ونكتفي بما أورده في شرحه على كتاب الدّيانات من التعاريف وهي :

ـ « **عند غير الإباضية** : الكسب هو تعلق القدرة الحادثة بالمقدور . وقيل : هو صرف العبد قدرته وإرادته الى المقدور .

ويستشهد بما جاء في جوهرة التوحيد ويذكر من ذلك : (رجز).

وعندنا للعبد كسب كلّفا ولم يكن مؤثّرا فلتعرفا[46]

ـ **والذي في كتبنا أنّ الكسب** :

صرف العبد قدرته وإرادته للفعل .

وقيل : هو ترجيح العبد الفعل على غيره .

وقيل : هو الحركة والسّكون ، وهذا القول الثالث غير ظاهر ، لأنّ كلا من الحركة والسّكون فعل لا كسب»[47] .

وطرافة التّلاتي تتمثل في ما يوفّره بين يدي القارئ من نصوص تمكّنه من المقارنة بيسر ، وتكثر في هذه القضيّة صيغة «وأصحابنا» و«الأشاعرة» وعبارة «كما تقول الأئمّة الماتريدية» وفي هذا دلالة على تقارب وجهات النّظر .

والملاحظ أنّ مدار هذه التعاريف واحد لأنّها تتّفق على تحميل الفاعل المسؤولية في إتيان الفعل ليستقيم التّكليف .

أمّا يوسف المصعبي فقد سلك مسلك النّقل هو أيضا ، إلاّ أنّه اكتفى

---

(46) ابراهيم اللّقّاني : جوهرة التوحيد : 104 .

(47) عمرو التلاتي : شرح كتاب الدّيانات :57 .

بإيراد النّصوص الإباضية مع شيء من الحذف الذي لا يخلّ بالمعنى ، ثمّ خلص إلى النّتيجة التالية : « فتحصّل من كلامهم رحمهم الله اختلاف في تحقيق مسمّى الكسب .

فالشيخ عبد الله (يعني السدويكشي) ذكر أنّه صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل .

والشيخ إسماعيل (أي الجيطالي) رحمه الله ذكر أنّه الحركة والسّكون ، وهو المتبادر من كلام صاحب الموجز (أي أبا عمار عبد الكافي) والشيخ قاسم (الويراني) ذكر أن التّرجيح يسمّى كسبا واختيارا»[48] .

وما يزال الموقف هو نفسه إلى الآن ذاك أنّ الكسب باب من أبواب نفي الجبر وتمكين الإنسان من الاختيار وفي ذلك يقول السّالمي : (رجز)

لكن لنَا في فعلنَا اكتسابُ به الثّواب وبه العقابُ
من ثَمّ قد نيل به أعلى الرّتبْ إلاّ النبواتِ فليس تكتسبْ[49]

ثم يقول :

لكن لذا التّخبير واكتسابنا قد انتفى الإجبَارُ عن رقابنا[50]

ويقول أيضا في جوهر النّظام : (رجز)

لكنّ فعلَ العبد كسبٌ منه وربُّنا الخالق فافهَمَنْه[51]

ويعلّق ناثر جوهر النّظام معرّفا الكسب كما يلي : « والمنسوب منها

---

(48) يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين : 21 .
(49) و(50) عبد الله السالمي : المشارق : 313 و 326 .
(51) عبد الله السالمي : جوهر النّظام : 11 .

(الأفعال) إلى الخلق مجرّد كسب يسمّى القدرة الحادثة في العبد مقترنة بالفعل الملخوق لله فيه »[52].

إن هذا العرض لنشأة فكرة الكسب وتطورها تدريجيا الى مصطلح تبين أن الفكر الإباضي ظلّ وفيّا لموقف الأئمّة الأول الذين أخذوا عن أصحاب الرسول عليه السلام الاّ أنّ الأحداث السيّاسية ، وقد قلبت الأوضاع في القرن الأول هـ/7م من جرّاء أحداث الفتنة الكبرى التي أسفرت عن معتقدين متناقضين ، أحدهما مواكب للدّولة يفهم القدر على أنّه جبر، والثّاني معارض للدولة يفهم القدر على أنّه فعل العبد فحسب ليبرهن على اغتصاب الحكم من الأمويين ، دفعت بالإباضية إلى اتّخاذ موقف معتدل من القضيّة رغم معارضتهم للحكم الأموي لأنّ هذا الموقف لا يبرئ ساحة الأمويين ولا يتعارض مع علم الله في الأزل وإرادته، وتجلّى ذلك صريحا على لسان الرّبيع ابن حبيب الذي بيّن أنّ الخلق من الله ، والفعل من العبد[53] .

ومهما بدت مواقف الإباضية التي ذكرنا متباينة في الظّاهر من الكسب فهي لم تخرج عن هذا النّطاق ، إذ لم يقل واحد من هؤلاء العلماء لا بالجبر المطلق ولا بالاختيار المطلق ، وحتى ما بدا قريبا من الجبر من قول مشائخ جبل نفوسة في ما قبل القرن السابع هـ/13 م فقد ميّزوه عن الجبر، وكذلك بالنّسبة إلى مشائخ المغرب فإن قالوا بالاختيار فكان ذلك من باب التعبير عن الكسب .

وإن كان التيار الجبري والاعتزالي دفعا الإباضية إلى ضرب حجج بعضهم ببعض فإنهم وجدوا في المدارس الأشعرية والماتريدية والشّيعية ــ الزّيدية خاصة ــ أحسن مساندة لبلورة مفهوم الكسب .

---

(52) ناصر بن سالم الرواحي : نثار الجوهر 1 / 38 .
(53) انظر ما سبق : 427

والملاحظ أنّ القضية بقيت في نطاق الصّراع الفكري النّظري خاصّة بعد انقراض المعتزلة والجبرية واندماجهم في تيارات أخرى ، ولذلك لا نجد في رسائل الرّدود لهذه القضية أثرا ، ذلك لأنّ المحيط الذي يتعايش معه إباضية المغرب أشعري ويغلب عليه الطّابع المالكي والكل يقول بالكسب وإن وجدت بعض الفويرقات كما أشرنا الى ذلك سابقا .

وهكذا تمضى القرون فيتبلور المفهوم شيئا فشيئا ليصاغ في متون أحيانا ، ومحلّلا أحيانا أخرى في دراسات مستقلّة، أو في شروح لهذه المتون، فتتّضح ناحية التّنظير ويذكر هؤلاء العلماء تعاريف للكسب تمكّن من التّعبير عن الفكر الإباضي في القضية في قالب نظري ميسّر ، لكن هذه التّعاريف مهما بلغت فإنّها لا تشفي الغليل كما ذكر قاسم الويراني ، إلاّ أنّها تقرّب المعنى للانسان .

والواضح من خلال هذه التعاريف أنّها تجعل مفهوم الكسب عند الإباضية أقرب الى مفهوم الكسب عند الماتريدي حيث يشتركان في توسيع نسبة الاختيار بينما يظلّ الكسب عند الأشعري أقرب الى الجبر ، وإنّك لتجد ذلك واضحا في الألفاظ المختارة للتّحديد مثل الصّرف ، والميل ، والتّرجيح ، وفي كل هذا سعى الفكر الإباضي إلى أن يجعل للإنسان مسؤوليته مع تأدّب مع الله تعالى في إرادته وعلمه وقدرته .

ولا يمكن أن نقف عند هذا الحدّ إذ ارتبطت بقضيّة القدر والكسب قضايا أخرى ، فلنحاول أن نثبت كيف نظر الإباضية إلى هذا الارتباط .

تحليل قضايا تتعلق بالقضاء والقدر

تأتي على رأس هذه القضايا قضية الإرادة الإلـٰهية وعلاقتها بفعل الإنسان .

الارادة :

لم يقع التّركيز على قضية الإرادة في ما وقع بين أيدينا من تراث المرحلة المقرّرة ، وهذا عمرو التلاتي يكتفي بتلخيص الموضوع دون أن يدعّمه بما يحتاج من الحجج على أساس أنّها عرضت من قبل لذلك سنورد تلخيصه هذا ثم نعتمد على ما جاء من تحاليل عند أبي عمار عبد الكافي لاستيفاء الغرض .

وملخّص عمرو التلاتي هو : «وإنّ الإرادة عندنا توجد مع المراد لا قبله ولا بعده كالاستطاعة لأنّها علّة فيه ، والعلّة لا تفارق معلولها ، وقالت المعتزلة قبله لا معه ولا بعده ، وهي عندنا قسمان إرادة العزم وإرادة التّمني ، فالأولى توجد مع الفعل والثّانية توجد قبله ، وقد يتخلّف المراد عنها كأن توجد هي ولا يوجد هو لأنّها ليست علّة فيه ، وإنّ إرادة العزم للشّرك والمعاصي إرادة خلق لا أمر ، وإرادة الإيمان والطاعة إرادة خلق وأمر ، وإنّ الكافر مكلّف عندنا بالإيمان وسائر الطّاعات ، وبالانكفاف عن الكفر وسائر المعاصي ، وإنّ العاجز والزّمن غير مكلفين»[1].

أما أبو عمار فيشبع القضية بحثا ويمكن أن نعرض تحليله كما يلي : قال الله تعالى : ﴿إنّما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ (16 النحل 40) ويقول أيضا : ﴿فعّال لما يريد﴾ (11 هود 107) .

---

(1) عمر التّلاتي : شرح النونية ورقة 70 قفا . عبد العزيز الثميني : النور : 193

لا خلاف في أنّ الله فعّال لما يريد ، لكن ما حقيقة هذه الإرادة ؟ وما صلتها بالأمر ؟ وما علاقتها بأفعال العباد ؟ وما علاقتها بالخلق بصفة مطلقة ؟ وما علاقتها بالمراد ؟

لقد حرص أبو عمار على أن يثبت موقف الإباضية من هذه العلاقات في نطاق مجادلة أهل الاعتزال .

فإن أقرّ المعتزلة أنّ الارادة صفة فعل فقد أثبت الإباضية أنّها صفة ذات أزليّة واجبة له تعالى لأنّ الاستكراه عن الله منفي ، لا يجوز أن يوصف به في حين من الأحيان[2] فالله تعالى ما يزال مريدا[3]. هذا في ما يتعلق بحقيقة الإرادة .

أمّا عن صلتها بالأمر فإن أقرّ المعتزلة أنّها عين الأمر فقد بيّن الإباضية أنّها غير الأمر ، «ويقال للمعتزلة في قولهم : إنّ الإرادة من الله فعل يفعله وهو عين الأمر بالطاعة ، فإذا أحدث الإرادة لشيء فعله ، وإذا أحدث الإرادة للإيمان يأمر بالإيمان ، ولا يجوز أن يكون يأمر بالشّيء وهو غير مريد له ، فإذا أراده أمر به ، فالإرادة غير الأمر»[4] .

وأما عن صلتها بأفعال العباد فيحدّدها عند ربطها بالطّاعة والمعصية .

ففي ما يتعلق بالطّاعة : «فإنّا لا ننكر أن يقال : إنّ الله أراد طاعته من عباده على معنى أمرهم بها ودعاهم إليها»[5].

---

(2) ر. أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 73

(3) وهنا يحسن أن نذكّر بان الاباضية يرون أنّ الله لا يأمر بما لا يريد، وذلك من باب الحكمة ، بينما يرى الأشعرية إمكانية أن يأمر الله بما لا يريد ر. أبو يعقوب الوارجلاني : الدليل والبرهان ط 2 1 / 70

(4) أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 78

(5) أبو عمار عبد الكافي : الموجز : 2 / 73

وتصطدم الإرادة بمعاصي العباد فيطرح المشكل التّالي : هل أراد الله أن يعصى ؟

ويجيب أبو عمار : إن كنت تريد أراد الله أن يعصى بمعنى أمر بالمعصية فلا ، بل أراد الله أن يطاع بهذا المعنى ، وإن كنت تريد أراد المعصية أي جعلها خلافا للطّاعة غير مستكره على أن تكون المعصية من العصاة والكفر من الكافرين فهذا ما نقول ، فالإرادة في هذا الموضع نفي الاستكراه»[6].

ويبين البرادي بوضوح هذا المعنى بما يلي : إن الفائدة في قولنا : «أراد الله المعصية وشاءها ثلاثة أشياء :

1 ــ **أحدها** : أراد خلقها وشاءها لا على معنى الأمر بها والدّعاء إليها مثل ما هو في الطّاعة .

2 ــ **والثاني** : أراد النّهي عنها والذّمّ لها والمعاقبة عليها وجعلها مخالفة لطاعته .

3 ــ **والثّالث** : معنى أرادها وشاءها على نفي الاستكراه عن الله عزّ وجلّ ، فيكون معنى أرادها وشاءها لم يكن الله مغلوبا عليها ، ولم تقع من فاعلها على كره منه»[7] .

وبهذا التّأويل للإرادة يكون الرّد على المعتزلة في أسئلتهم التي هي ضرب من التّعجيز ، والموقف الإباضي في الإرادة يتمثّل في الإلحاح على نفي الاستكراه عن الله تعالى ، وكذلك في العلم نفي الجهل عنه تعالى عن ذلك علّوا كبيرا .

---

(6) نفس المصدر : 76 ، ويبيّن يوسف المصعبي موقف المعتزلة كما يلي : «ويقول المعتزلة : إنّ المعاصي غير داخلة تحت إرادة الله تعالى لأنّ الإرادة تستلزم الأمر عندهم» ، حاشية على اصول تبغورين : 80

(7) ر. سالم العدالي : البرادي : حياته وآثاره : 320

وأما عن علاقة الإرادة بالخلق مطلقا فيفصح عنها أبو عمار في ردّه على المعتزلة أيضا الذين يقولون : إنّ الإرادة لأن يخلق الخلق هي خلقه له . فيبيّن أنّ الإرادة مغايرة للخلق ومتقدمة عليه ودليله على ذلك قوله تعالى : ﴿إنّما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ (16 النحل 40)[8].

ويختم أبو عمار تحليله لهذه القضيّة بما يلي :«وهذا الذي قلنا به في الإرادة هو قول الإباضية والزّيدية والمرجئة والعامّة وما عليه صدر الاسلام بنقلهم الجملة التي يتوارثونها عن الماضين من الأسلاف «إنّ ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن» ﴿تبارك الله رب العالمين﴾[9] .

وأمّا في علاقتها بالمراد فيقول أبو خزر ما يلي : «والذي نقول من ذلك إن الإرادة مع المراد لا قبل ولا بعد ، وذلك أنّ الإرادة علّة للمراد ، ومحال أن تفارق العلّة المعلول»[10] ثم يميّز بين إرادة العزم ويؤكد أنّها لا تكون إلّا مع الفعل ، وبين إرادة التّمنّي وهي تكون ولا يكون المراد لأنّها ليست بعلّة له .

فالإرادة حينئذ صفة ذات ، وهي مغايرة للأمر ، كما أنّها تتخلف عن الخلق ، وتتقدمه ، ولا ينكر الإباضية أن يريد الله المعصية لكن لا بمعنى الأمر بها وإنّما بمعنى نفي الاستكراه عن الله تعالى ، وبمعنى النّهي عنها ، والمعاقبة عليها ، وجعلها مخالفة للمعصية ، كما يقرّون أنّ إرادة العزم تكون مع المراد ، بينما تكون إرادة التّمنّي ولا يكون المراد .

وترتبط بهذه القضية مسألة الاستطاعة .

الاستطاعة وتكليف ما لا يطاق :

---

(8) انظر ما سبق : 374

(9) أبو عمار عبد الكافي : 2 / 79 — 80

(10) أبو خزر يغلا بن زلتاف : رسالة في الرد على جميع المخالفين : 55

الاستطاعة لغة مصدر استطاع الشيء بمعنى أطاقه وقدر عليه وأمكنه[11].

والقضية المطروحة في هذا الباب تمسّ علاقة الاستطاعة بفعل الإنسان ، ويحسن أن نمهّد للموضوع بنقل المناظرة التي دارت بين إباضي ومعتزلي .

قال كهلان الواصلي لأبي أيوب الإباضي[12] : أتنكر أنّ الاستطاعة باقية .

فقال أبو أيوب : نعم ، وأدّعي أنّها فانية .

قال كهلان : والله يكذّبك إذ يقول : ﴿فاتّقوا الله ما استطعتم﴾ (64 التغابن 16).

فقال أبو أيوب : أرأيت هذه الآية التي تلوت محكمة أو متشابهة فيكون تأويلها على خلاف تنزيلها ؟

قال كهلان : بل إنّها محكمة لا ينبغي لها من التّأويل غير ما سمعت فيها من التّنزيل .

قال أبو أيوب : أليس وهي فرض أن تتقوا الله ما استطعتم والاستطاعة باقية فيكم .

قال كهلان : نعم .
قال أبو أيوب : فكلّ ما استطعتم من تقوى ، قد كفرتم إن فرّطتم .
قال كهلان : نعم .

---

(11) ابن منظور الإفريقي : لسان العرب . وجاء في المنهج : «الاستطاعة في اللغة القدرة على الشيء ، قال الله تعالى : ﴿فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا﴾ (58 المجادلة 4) . من لم يقدر أطعم وزال عنه فرض الصّوم لزوال اسم الاستطاعة».

خميس بن سعيد الرّستاقي : المنهج 1 / 469

(12) لم نتمكن من التعريف بكهلان ، أما عن أبي أيوب فانظر : 419 تعليق 59

قال أبو أيوب : فإنّكم تستطيعون صدقة أموالكم ، وعتق رقبتكم ، وقيام ليلكم ، وصيام نهاركم ، فلو كذبتم على هذه الآية لكان خيرا لكم من أن لو صدقتم ، أما شهدتّم أنكم تستطيعون ما عددنا من التقوى فضيعتم .

فتعجّل كهلان ليسأله عن غيرها[13].

هذا النصّ دليل على أنّ القضية مطروحة من عهد مبكّر ، من النّصف الثاني من القرن الثاني / 8[14] كما بيّن أنّ الجدل ثار حول الآية المطروحة عن الاستطاعة ، فإن اعتبرها المعتزلي محكمة ليبّرر موقفه من أنّ الاستطاعة باقية فإن الإباضيّ وضعها ضمن المتشابه الذي يحتمل التأويل ليبرز أنها فانية ، إذ لو كانت باقية لوجب ألّا يتوقّف الإنسان لحظة عما عدّد من التقوى ، فالاستطاعة تفنى بانتهاء الفعل لتتجدد استطاعة أخرى .

ثم إن الجدل تركّز بعد ذلك على تحديد مفهوم الاستطاعة ؟وهل هي مع الفعل أو قبل الفعل ؟ وهل يكلّف الانسان بما لا يطاق ؟

وقد جاء تحليل يوسف المصعبي[15] موسّعا لهذه القضية وشاملا لما جاء قبله من نصوص خاصة عند أبي خزر وتبغورين والمحشّي فماذا عن تحديد مفهوم الاستطاعة ؟

---

(13) ر. يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين : 80 . إن مثل هذه المناظرات تنتهي دائما بتسليم الطرف المقابل بسهولة . انظر ما سبق ص 470 تعليق 46 (مناظرة أبي عبيدة مع واصل بن عطاء) .

(14) لقد كتب الامام أبو اليقظان محمد بن أفلح الرّستمي أربعين رسالة في الاستطاعة . ر. الدريجني : الطبقات 319/2 .

ويذكر البرّادي أنّ مناظرات كانت تقوم مع المعتزلة زمن نفس الامام المذكور أعلاه ر. البرادي : الجواهر 179 — 180

وقد كتب أبو عمار عبد الكافي كتابا في الاستطاعة ما يزال مفقودا . ر. الشماخي : السير 441

(15) يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين : 74 — 85

تحديد الاستطاعة :

يعتبر الإباضية أنّ الاستطاعة هي صحّة الجوارح وسلامتها من شوائب الآفات ، ويعبرون عنها أحيانا بالقوّة[16] ويشيرون إلى أنواع من الاستطاعات مثل استطاعة المال ، واستطاعة السّبيل ، واستطاعة الخلقة[17] واستطاعة الفعل ، وينبّهون إلى أنّ الجدل قائم حول استطاعة الفعل ، ويشير تبغورين إلى أنّ معنى «يستطيع ، ويمكن ، ويفعل واحد عندنا»[18].

صلة الاستطاعة بالفعل ، وتكليف الإنسان بما لا يطاق :

بما أنّ المعتزلة يعتبرون الاستطاعة باقية فإنّهم يرون أنّها سابقة للفعل بينما يلحّ الإباضية على أنّها مع الفعل وتنتهي بانتهائه لتظهر استطاعة أخرى مع فعل آخر وهكذا ، ودليلهم على هذا ما يلي :

1 ــ دلالة الفعل على القوّة :

«... إذ جومع[19] على أنّ الفعل دلّ على القوة ، وأنّه إذا فني الدليل فني المدلول ، وذلك أنّه من شأن القوة أنّها لا تبقى حالين ، وكذلك الفعل لا يبقى حالين ، فكيف يكون أحدهما دليلا والآخر مدلولا عليه اذا لم يجتمعا»[20].

---

(16) ر. يوسف المصعبي : حاشية على اصول تبغورين : 74 ، وقد ذكر تبغورين تعريفات أخرى . ر. كتاب اصول الدين : 51 . التعبير بالقوة مقتبس من أبي خزر يغلا بن زلتاف . ر. الرّد على جميع المخالفين

(17) استطاعة المال : مثل القدرة المالية على الزّواج ، استطاعة السّبيل : بالنسبة إلى الحجّ استطاعة الخلقة : لا يستطيع الإنسان الطيران .

(18) ر. تبغورين بن عيسى الملشوطي : كتاب أصول الدين : 52

(19) نقطة اتفاق مع المعتزلة أنّ الفعل دليل على القوّة .

(20) أبو خزر يغلا بن زلتاف : الرّد على جميع المخالفين : 50

2 ـــ وجود الفعل بزوال الآفة :

«... لمّا كانت الآفة تمنع الفعل صحّ عندهم (الإباضية) أنّ الآفة اذا زالت وجد الفعل ، لأنّ الآفة ضدّ القوة ، فالضدّ ثابت حتى يتأتي ضدّه فيزيله ، فاستدلّوا بهذا المعنى على أنّ القوّة مع الفعل إذا زالت الآفة التي تمنع من الفعل وإلاّ بطلت الأضداد ، ومناظرة الشيء بنظيره»[21].

3 ـــ العجز عن الجمع بين فعلين في وقت واحد :

«ولا يستطيع العبد إلاّ فعل ما هو فيه لأنّه لا يستطيع أن يخلق خلقة يستطيع بها أن يكون فاعلا تاركا ، ولا مطيعا عاصيا ، ولا قائما قاعدا ، ولا قابضا باسطا ، ولا آخذا تاركا في حال واحدة ، هذا ما لا يصحّ»[22].

4 ـــ تأويل قوله تعالى : ﴿فاتّقوا الله ما استطعتم﴾ (64 التغابن 16)

في هذا قولان: «اتّقوا الله ما استطعتم فعل شيء من الأشياء ، وهو الذي قدمناه أنّ الله لا يكلّف أحدا إلاّ مستطيعا لأخذ ما كلّف أو تركه ، وذلك أنّه إذا أشغل قوّته بما كلّف لم يستطع تركه وإذا ترك لم يستطع فعله بإشغال قوته في ترك ما كلّف ، لأنّه لا يستطيع الأخذ والترك جميعا .

والقول الثاني : اتقوا الله ما استطعتم ، ما دمتم أحياء»[23] .

5 ـــ تأويل قوله تعالى : ﴿ما كانوا يستطيعون السّمع وما كانوا يبصرون﴾ (11 هود 20)

«وليس المعنى في هذا أنّهم لا يسمعون الأصوات ولا يبصرون الألوان ولكن هذا سمع القبول ، لا يقبلون ما دعاهم إليه النّبي عليه السلام إذ شغلوا

---

(21) أبو خزر يغلا بن زلتاف : الرّد على جميع المخالفين : 50
(22) خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 1 / 470
(23) أبو خزر يغلا بن زلتاف : الرد على جميع المخالفين : 50

قوّتهم بترك القبول لما دعاهم إليه ، وكذلك «لا يبصرون» على معنى لا يفعلونه ، فوصفهم الله أنّهم لا يستطيعون ، فقلنا كما قال الله عزّ وجلّ إنّهم لا يستطيعون لا لزمانة حلّت بهم ولا لمانع من الفعل ، وقال الله تعالى : ﴿وما منع النّاس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلّا أن قالوا أبعث الله بشرا رسولا﴾ (17 الاسراء 94) فكان قولهم الذي هو فعلهم هو المانع لهم . وأجاز النّاس بينهم ، وهو قول الرّجل ما أستطيع أن أنظر إليك لبغضه له ، فكان بغضه مشغلا له شاغلا من استعمال النّظر إليه ، وهذا بيّن واضح أن يكون من أحد في فعل شيء أنّه غير مستطيع لضدّه لإشغاله قوّته بما قصد إليه وفعله لا لزمانة ولا لمنع من الفعل»[24].

تلك هي أبرز الأدلّة التي يعتمدها الإباضية في الردّ على المعتزلة ليؤكدوا أنّ الاستطاعة مع الفعل ... وهم إلى جانب هذا يردّون قول الجبرية الذين يعتبرون أن الاستطاعة هي المستطيع أو هي الآلات والجوارح . ويقول تبغورين في هذا الصّدد ما يلي : «ومن زعم أنّ الاستطاعة هي المستطيع أو هي الآلات والجوارح أو غير ذلك ففي إثبات الأعراض[25] ما يبطل قولهم ، ويدخل عليهم ما ذكرنا من البالغ في أوّل أحوال بلوغه لا يخلو من أن يكون آخذا أو تاركا ، أو متحركا أو ساكنا ، كما قلنا في صدر الكتاب فأيّما قالوا من ذلك ألزمهم أن تكون إرادته واستطاعته معه إلّا أن يأتوا بمحال لا يفهم ولا يعقل ...

والجسم عندنا وعندهم لا يخلو من حركة أو سكون باكتساب أو ضرورة ، وما كان باكتساب فباستطاعة وإرادة ، وما كان باضطرار فبزمانة

---

(24) أبو خزر يغلا بن زلتاف : الرد على جميع المخالفين : 51 وهذا يفسّر كيف أنّ الكفر يشغل الكافر عن استطاعة الإيمان ، وأنّ الإيمان يشغل المؤمن عن استطاعة الكفر .

(25) لتعريف العرض انظر ما سبق : 280 تعليق 57

وعجز ، وهذا لا يخلو من الأحياء والأموات ، وقد استحالت منهم الأفعال والتكليف وليس فيهم الكلام ، فلمّا كان هذا هكذا ثبت أنّ الاستطاعة مع الفعل ، والإرادة مع المراد ، والتّقرّب مع المتقرّب به كما قلنا . وكذلك الأمر مع الفعل إما أمر به أو تركه ...»[26] .

وبهذا تتجلى نزعة التّوسط في رفض الموقفين .

والإباضية يتّفقون مع الأشاعرة والماتريدية في أنّ الاستطاعة مع الفعل[27] وقد حرص يوسف المصعبي في حاشيته على أصول تبغورين أن يلمّ بالقضية من جميع جوانبها وتتجلّى طرافته في المقارنة بين النّصوص والمقابلة بينها وقد جاءت استشهاداته في شرحه مكمّلة لما لم يتعرّض إليه تبغورين[28].

وبقي أن نشير إلى أنّ هذا التّراث يتلاقى مع المعتزلة والماتريدية في أنّه لا يجوّز التكليف بما لا يطاق وذلك بمنافاته للحكمة الإلـٰهية[29] على عكس الأشاعرة الذين يجيزون ذلك بناء على قدرة الله المطلقة التي لا تحدّ[30].

وخلاصة القول إنّ ما يتعلّق بالاستطاعة في القرآن يعتبر من المتشابه ، وإنّ الاستطاعة مع الفعل ، وإنّها تفنى بانتهائه ، وإنّ حكمة الله تقتضي ألاّ يكلّف الانسان بما لا يطاق ، وهذا يبيّن أنّ صلة هذا المبحث وثيقة

---

(26) تبغورين بن عيسى الملشوطي : كتاب أصول الدين : 55
(27) ر. بلقاسم بن حسن : آراء الماتريدي الكلامية : 304
(28) ر. يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين : 74 ــ 85
(29) ر. امحمد اطفيش : شرح الدعائم 1 / 208
(30) ر. بلقاسم بن حسن : اراء الماتريدي الكلامية : 304

بالكسب ، إذ رأينا أنّ من التّعاريف الواردة للكسب أنّه كل فعل وقع باستطاعة محدثة مع الفعل .

وإن كانت الاستطاعة مرتبطة بهذا المبحث فإنّنا كثيرا ما نجد أنّ التّراث الإباضي يعتمد على معنى العصمة والعون والتّوفيق والخذلان ليتخلّص من المضائق المحرجة التي توحي بفكرة الجبر .

العصمة والخذلان :

جاءت في القرآن الكريم عدة آيات تثبت أنّ الإنسان لا يدرك الإيمان إلّا بفضل من الله . فمنها : ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبدا﴾ (24 النور 21) كما جاء مثل ذلك في عدة أحاديث نذكر منها قوله عليه السلام : «لن يدخل الجنة أحد بعمله . قيل ولا أنت يا رسول الله قال : ولا أنا إلّا أن يتغمدني الله برحمته»[31].

وتحاول المصادر الإباضية أن توفّق بين مسؤولية الإنسان في فعله ، وبين هذا المدد الإلهي الذي يمنّ به على من يشاء من عباده فتقول : «العون والعصمة[32] والتّوفيق والتسديد والتأييد ، وشرح الصّدر الذي خصّ الله تعالى بها المؤمنين مترادفة على معنى واحد ، وهو أمر يوجده الله تعالى فيهم حال إيمانهم ووفائهم بدينه تعالى ، يحول بينهم وبين الكفر والضّلال ، على أنّه فضل تفضّل به عليهم عاصم وحافظ لهم من الشّيطان ، وطرقه ، وأعوانه ، وذلك الأمر كيفيّة نفسانية يجدها المؤمن من نفسه إذا خلا ونفسه ، حالة وافية بدينه عزّ وجلّ ، كما يجده الصّائم من نفسه كيفية مانعة له من إبطاله ،

---

(31) ر. عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 56 وجه . انظر ما سبق :440 تعليق 119

(32) جاء في المنهج : والعصمة هي الحراسة من مواقعة المعصية ، والقدرة على الطّاعة . والعاصم هو الله تعالى ، والمعصوم : المكلّف
خميس بن سعيد الرّستاقي : المنهج : 1 / 467 .

وعلى أنّه لولا تفضّل الله تعالى على المؤمنين بها مازكا أحد منهم لقوله تعالى : ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين﴾ (2 البقرة 64)»[33].

وقد جاءت الإشارة إلى هذا المعنى من زمن مبكر مع أبي عبيدة عندما قيل له : لا يستطيع الكافر الإيمان قال : ما أزعم أن من يستطيع أن يأتي بحزمة حطب من الحلّ إلى الحرم لا يستطيع أن يصلّي ركعتين ، وما أزعم أنه يستطيع ذلك إلاّ أن يوفقه الله[34].

وتزيد النصوص تدقيق مسألة العون فتورد التّساؤل التّالي : هل العون جزء واحد أو أجزاء متغايرة ؟ وتثبت قولين :

1 ــ لكل جزء من الإيمان جزء من العون .
2 ــ العون جزء واحد موضوع لكل الإيمان[35].

ومهما يكن هذا التّفصيل فإنّ النّتيجة واحدة ذاك أنّ الإيمان بجميع شعبه لا يتمّ إلاّ بعون الله وتوفيقه .

ثم إلى جانب هذا تتعرّض المصادر الى حقيقة الخذلان فتبيّن أنّه «ليس بمعنى فيوصف لأنّه ترك من الله للكافر اذا لم يعطه من فضله شيئا يعصمه به ، بل وكله إلى نفسه ، والوكلان في مثل هذا ليس بشيء اذا لم يفعل ضدّه»[36].

---

(33) والنص ليوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين : 78
(34،35) ر . نفس المصدر والصفحة .
(36) تبغورين بن عيسى الملشوطي : كتاب أصول الدين : 59 . وتناقش المصادر القضية من جانب آخر وهو إمكانية إطلاق الأسماء على غير شيء ، ويحتّج الإباضية لإمكان ذلك باطلاق الأسماء على الأزل والعدم والمحال وإن لم يكن =

والتّرك من الله على وجهين : فكلّ ترك ليس فيه فعل ضدّه فليس بفعل ولا شيء . وكل ترك فيه فعل ضدّه فهو شيء . ومثل ذلك ترك الله أن يميتك أي أحياك ... هذا ليس بشيء ... وذلك التّرك ليس بشيء إلّا صلة في الكلام وزيادة على ما وصفنا(37).

فالخذلان حينئذ ضدّ العون وإن كان العون فعلا والخذلان تركا .

ويبين هذا التّراث في النهاية أنّ العون يكون للمؤمن في حال فعله الإيمان والخذلان للكافر في وقت فعله الكفر لا قبل ولا بعد(38)، ولا حجّة لهم على الله أن يعينهم ولا أن يهديهم إلى دينه بعد أن جعل فيهم قوّة يقدرون بها على فعل الإيمان ومكّن لهم بذلك ما يأتون من ذلك وما يتركون(39).

إنّ هذه التّحاليل تثبت دائما الفرار من الجبر المطلق ومن الحرّية المطلقة ، ولله أن يعصم من يشاء وألّا يعصم من يشاء لا يسأل عمّا يفعل في خلقه وهم يسألون عما أوجبه عليهم .

= واحدا منها موجودا ويعتمدون في ذلك على أنّ الاسماء لا يشترط في التسمية بها وجود مسمّياتها . ر. يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين : 89. ر. عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 78 وجه . ر. عبد العزيز الثميني : النور : 209 — 210 . ر. المحشّي : حاشية على قواعد الإسلام : 16

(37) وقد وقع الإلحاح على هذه القضية لأنّها تختلف عن موقف الأشاعرة الذين يقولون «إنّ الخذلان هو خلق قدرة المعصية في العبد» . ر. أبو الحسن الأشعري : الإبانة : 153 حيث يقول اثناء الرّد على المعتزلة «فلا بد لهم أن يثبتوا لهم الخذلان للكفر الذي خلقه الله فيهم» .

وقد أورد التلاتي تعريف الأشاعرة للخذلان في شرح النونية ورقة 77 قفا بقوله : «والذيٰ في كتب القوم...» ر. عبد العزيز الثميني : النور ص 209

(38) لانه لو كان قبل لكان حجة للعبد على الله يوم القيامة ر. خميس بن سعيد الرّستاقي : المنهج 1 / 468

(39) ر. يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين : 86

بعد أن مررنا بسرعة على موضوع العصمة والخذلان ، يحسن أن ننظر في علاقة الدّعاء والرزق والأجل بالقدر . فإن كان الرّزق محدّدا من الله تعالى والأجل مقدرا فلماذا الدّعاء ؟

الدّعاء : إن كان المعتزلة يرون أنّ الدّعاء تعبير عن العبادة والخشوع فإنّ الإباضية والأشاعرة يرون أنّ الدّعاء من القدر وفي هذا الصّدد يقول الجيطالي : «فاعلم أنّ القدو والطّلب لا يتنافيان فربّ أمر قدّر الله وصوله إليك بعد الطّلب فلا يصل إليك إلاّ بالطلب ، والطّلب أيضا من القدر ، ولا فرق بين الأمر المطلوب وبين الطّلب فإنهما مقدوران ، فمن هنا ثبت أنّهما لا يتنافيان»[40].

فالدّعاء حينئذ باب من أبواب تيسير المطلوب ولا يتنافى مع قدر الله تعالى .

الرزق[41] : إنّ الله هو الرزّاق العليم فهو رازق لعباده ، وتطرح المشكلة في مستوى ما يأكله الإنسان من حرام وتأتي الإجابات كما يلي : «والظّاهر أنّ الرّزق هو ما ينتفع به حلالا كان أو حراما ، أو مكروها كما هو مذهب الأشاعرة[42]. وقال تبغورين : «وقال المسلمون ومن وافقهم من

---

(40) اسماعيل الجيطالي : كتاب قواعد الاسلام 1 / 31

(41) «الرزق بكسرالراء بمعنى المرزوق ، وهو ما ساقه الله تعالى إلى الإنسان لينتفع به سواء كان بملكه أو بدون ملكه بأن كان ملكا للغير فظلمه إياه وانتفع به، سواء كان مما يؤكل أو مما يلبس أو يتّقى به من الحرّ والبرد أو نحو ذلك ، كان المنتفع به عاقلا أو غير عاقل ، وهذا مذهبنا ومذهب جمهور الأشاعرة... وفي هذا اختلاف مع المعتزلة الذين يعتبرون أن الرّزق هو ما يملك لا ما ينتفع به مطلقا» . عبد الله السالمي : المشارق : 268.

(42) لقد بين أبو الحسن الأشعري أنّ من أكل حراما فقد أكل رزقه وميّز بين رزق التّغذية ورزق التّمليك . ر. الإبانة ط دمشق ــ بيروت : 151 ــ 152 .
ر. ابراهيم اللقاني : جوهرة التّوحيد مع الشرح : .191

الإباضية والمرجئة : من أكل الحرام فقد أكل رزقه غذاء ولم يأكل رزقه ملكا»[43].

فالرزق حينئذ نوعان : رزق غذاء ويكون حلالا أو حراما[44] ورزق ملك ولا يكون إلّا حلالا . كما أنّه لا يأكل أحد رزق أحد . والأساس في الرّزق أنّ الله يوسّع لمن يشاء ويضيق عمّن شاء وكلّ ذلك من باب الابتلاء إلى أجل معيّن .

الأجل : وتطرح المشكلة كما يلي : من قتل مظلوما هل مات قبل أجله أو في أجله ؟ والجواب كما يقرّر تبغورين «وقول المسلمين في ذلك أنّ الناس لا يموتون قبل آجالهم ولا يأكلون غير أرزاقهم لقول الله عزّ وجلّ : ﴿فقد جعل الله لكل شيء قدرا﴾ (65 الطلاق 3) يعني وقتا لا يتقدّمهم ولا يتأخر عنهم كما قال : ﴿ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون﴾ (15 الحجر 5)[45].

---

(43) تبغورين بن عيسى الملشوطي : كتاب اصول الدين : 74 . ر. يوسف المصعبي : حاشية على اصول تبغورين : 118

(44) وقد يكون شبهة كما ذكر عبد الله السالمي : «والشّبهة أن يتجاذب الشيء أصلان أصل يحلّه ، وأصل يحرّمه ولا مرجح لواحد منهما ، والواجب فيه التوقّف» . المشارق : 269

(45) تبغورين بن عيسى الملشوطي : كتاب اصول الدين : 76 . ر. يوسف المصعبي : حاشية على اصول تبغورين : 124 ـــ 125 .
وموقف الإباضية هو موقف الأشاعرة . ر. أبو الحسن الأشعري : الإبانة : 150 . ر. ابراهيم اللقاني : جوهرة التوحيد مع الشرح : 160 . وفي ذلك يقول عبد الله السالمي : «كل من مات وفارقت روحه جسده بأيّ سبب كان أو بلا سبب فهو ميّت بأجله ... هذا مذهبنا ومذهب الأشاعرة . المشارق : 266

ويثبت هذا التّراث ألاّ اعتداد بقول المعتزلة إنّ من مات مظلوما مات قبل أجله .

ويثبت عبد الله السّالمي في النّهاية أنّ القضية ليست من المسائل الدينية (الأصولية) التي يفسّق بها من خالف فيها[46].

وبعد عرض هذه القضايا المتعلّقة بالقدر[47] لم يبق إلاّ أن نقف عند **البعد الحضاري لهذه القضية :**

إنّ لقضية القدر طرفين يتوغّل أحدهما في عالم الغيب مع علم الله وقدرته وإرادته ويمتدّ الطرف الثاني في عالم الشّهادة حيث تتمّ حركات جميع المخلوقات وسكناتها بما في ذلك الإنسان ويبدو أكثرها تعقيدا .

والمتأمّل في تاريخ البشرية يحسّ أنّ القضية انطلقت مع خلق الإنسان واستكبار إبليس عن السّجود لآدم ، وما أن هبط الجميع إلى الأرض بعضهم لبعض عدوّ حتّى ظلّوا يتجاذبون طرفي حبل القضاء والقدر ، ولا تكاد تخلو حضارة من إثارة هذه القضية سواء كانت وثنيّة أو قائمة على الوحي المنزّل من السّماء .

وفي محيط عرف الخوض في هذه القضيّة انتشرت الحضارة الإسلامية بين العرب الذين كانوا يقولون بالجبر وبين اليهود والنّصارى ثم المجوس والهنود ، وكان التّفاعل ، وكان الأخذ والعطاء ، والقبول والرّفض .

ومعلوم أنّ منطلق هذه الحضارة الوحي القرآني والنّبوي وقد جاءا طافحين بتوضيح هذه القضيّة وجعلاها أسّا من الأسس التي لا يتمّ الإيمان إلاّ بها ،

---

(46) ر. عبد الله السالمي : المشارق : 267

(47) وقد وقفنا عندها بشيء من الاختصار لاستيفاء المعنى لأن كل قضية منها يمكن أن تفرد ببحث موسع .

وألحّ النّبيّ خاصّة على أنّها سرّ من أسرار الله تعالى ، ونهى عن الخوض فيها .

لكنّ المسلمين لم ينتهوا عن الخوض فيها عدا الرّعيل الأوّل من الصّحابة الذين غلب عليهم طابع الإيمان بما يرون من إعجاز في القرآن الكريم ، وبما يلمسون في سيرة الرسول عليه السلام من قدوة حسنة ، وفي كلامه ما يغنيهم عن الجدل والعناد .

وما أن هبّت عاصفة الفتنة الكبرى حتّى ثارت قضية القدر ، وعاد تجاذب طرفي الحبل بشدّة ، فأصحاب السّلطان ضغطوا على طرف الغيب فجنحوا إلى القول بالجبر حتّى يقنعوا النّاس أنّهم يستمدّون نفوذهم من الله ، والقوى المعارضة ضغطت على طرف عالم الشّهادة بقوّة واعتبرت أنّ هذا النّفوذ عمل بشريّ محض واستبداد لا دخل لعالم الغيب فيه .

ولم يغب الإباضية عن هذا الغليان الحضاري ، بل كان لهم موقفهم من اللّحظة الأولى ، ورغم أنّهم من صفّ المعارضة ، ومواقفهم من الأمويين معروفة ، لم يجنحوا إلى ما جنح إليه المعتزلة ولا إلى ما جنح إليه الجبرية ، بل كان موقفهم مع الإمام جابر موقف الرّسول عليه السلام : «من يهده الله فلا مضلّ له ، ومن يضلل فلا هادي له» ، ثم إنّ الاحتكاك الحضاري بسائر الفرق النّاشئة في مدينة البصرة حيث برزت حلقات المناظرات ، وتمازجت الحضارات ، وأثيرت القضايا العقائدية بقوة ، بحسن نيّة ، وبسوء نيّة ، والبصرة هي منطلق دعوة الإباضية ومركزها الأوّل ، دفع بأبي عبيدة إمام الإباضية الثّاني إلى التّمييز بين القدر والمقدور لتبكيت واصل بن عطاء ، وبيّن أنّ القدر من الله والمقدور من الإنسان ، وإلى البراءة من بعض أتباعه الذين ولّوا وجوههم شطر نزعة غيلان الدّمشقي ، وعلى هذا المسلك درج الرّبيع بن حبيب حيث جمع كلّ ما وصله من أحاديث في هذا الموضوع في الجامع الصّحيح وعلّق عليها بأنّ الخلق من الله والفعل من العبد .

وفي هذا المحيط المتموّج تولّدت عن قضيّة القدر مسائل كثيرة أبرزها قضية الجبر والاختيار أو ما عرف بخلق الأفعال ، بل صارت مركز الجدل بين المتكلّمين ، وكلّما أثيرت قضية القدر تتّجه الأنظار إلى هذه المسألة مع مسائل أخرى مثل الاستطاعة والإرادة والعلم .

وبحكم التّطور الحضاري وأثر الفكر اليوناني الفلسفي تحوّل الكفر الإسلامي تدريجيا من طور الجدل المتحمّس الدّفاعي الى طور التّقعيد والتّنظير ، وسلك الإباضية نفس المسلك فنشأت التّعريفات الاصطلاحية، وقالوا إنّ القضاء هو إيجاد الله تعالى الأشياء في اللّوح المحفوظ دفعة واحدة ، والقدر هو انتهاء الأمور إلى أوقاتها وارتجاعها إلى مقدورها ، وثبت أنّ اللفظتين تلتقيان في الحقل الدّلالي وهذا ما جعل التّمييز بينهما صعبا ، ممّا أدّى إلى غموض في التّعريفات .

وما أن اعتزل الأشعري المعتزلة ، وظهر على النّاس بمقالاته وإبانته ، وانطلق من وراء النّهر الماتريدي بلمعه وتوحيده حتى سرى في الأمّة نبع جديد تسمّى بأهل السنّة صاغ صياغة جديدة فكرا ساريا عند النّاس ، وإن ثار على الاعتزال فلم يسلم من الجدل الكلامي .

والإباضية على السّاحة يتأمّلون ويقارنون بين مختلف التّيارات وموقفهم ثابت فلم يذوبوا في الفكر الاعتزالي رغم الالتقاء في عدّة قضايا ، كما لم يبتلعهم هذا التيّار الجديد وإن اتّفقوا معه في بعض القضايا ومن بينها قضية القضاء والقدر وما تفرّع عنها من قضية خلق الأفعال التي انصهرت في القول بالكسب .

وثبت أن جذور مفهوم الكسب ترجع إلى بداية القرن الثاني / 8 مع أبي عبيدة والرّبيع ، إلاّ أنّ المصطلح لم يتبلور عند الإباضية إلاّ في ما بعد، فقالوا هو صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل مع الإشارة إلى التّرجيح والاختيار .

والإباضية كبقية الفرق الإسلامية تلمس في تراثهم إدراكهم أنّ قضية القدر من غوامض علم الكلام ، وأنّ الالتجاء إلى تحديد جهتين للفعل الواحد ، الخلق لله ، والفعل للانسان ليس معناه الشّركة ، وإنّما هو مخرج من مضيق ، ولذا تجد أنّ هذا الفكر بحكم تفاعله مع الأحداث تقوى فيه نسبة الاقتراب من الجبر كما جاء عند علماء جبل نفوسة القائلين بالجَبْل ، وتقوى فيه نسبة الاقتراب من الاختيار كما جاء ذلك عند علماء المغرب ، إلاّ أنّ النّزعة التي بقيت طاغية عند الإباضية عامّة هي تقوية نسبة الاختيار حتى يتحمّل الإنسان مسؤوليته ، وتتجلّى الحكمة في الأمر والنهي في ما يترتّب عنهما من الثّواب والعقاب ، وتتميّز حركات الاختيار عن حركات الاضطرار مع اعتقاد أنّ الله تعالى خالق كلّ شيء وأنّه على كل شيء قدير .

ويتلخّص موقفهم في قولهم إنّ فعل العبد لا يوجد إلاّ بخمسة :

1 ــ إرادة الله تعالى .
2 ــ إرادة العبد .
3 ــ اكتساب العبد..
4 ــ إعانة الله إن كان طاعة ، وخذلانه إن كان معصية .
5 ــ خلقه له في وقت الفعل لا قبله ولا بعده[48].

والجدير بالملاحظة أنّ المنهج المتّبع في كل هذا الخضم هو منهج علم الكلام عامّة إذ يكون المنطلق من النّصوص قرآنا وسنة ، ثم يأتي تأويلها وفهمها حسب مقتضيات اللغة ، وملابسات القضية ، وارتباطها بسائر الفكر الإباضي ، وهذا يتجلّى بوضوح عند ربط القضية بإرادة الله مع اعتبارها من صفات الذات ، وعند تبيين أنّ الاستطاعة مع الفعل ، وأنّ الكسب لا يتمّ إلاّ بعون الله إن كان طاعة ، وبخذلان الله إن كان معصية .

وقد جاء المنهج العام في تقرير القضيّة في التحاليل النّظرية وحتى في

---

(48) ر.امحمّد اطفيش : شرح الدّعائم 1 / 183 .

الشّروح قائما على الردّ على المعتزلة وعلى الجبرية ، وبعد استغلال حجج هذا الطّرف على الطّرف الثاني يستقرّ الموقف الوسط ، ويدعّم بحجج نقلية وعقلية ، فتغلب النّزعة العقلية عند البعض أمثال أبي عمار والسّدويكشي وتغلب النّزعة النّقلية عند البعض الآخر مثل ما نجد عند الجيطالي ويوسف المصعبي .

فواضح إذن أنّ نزعة الإباضية والزّيدية والأشاعرة والماتريدية جاءت توفيقية دون أن تغفل عن أنّ الانسان مجبر في ما هو خاضع للإرادة الكونية ممّا سمّوه بالاضطرار وأنّه مكتسب في ما يقع تحت دائرة الاختيار ، ويبقى الله تعالى خالق كلّ شيء .

وبعد هذا ندرك أنّ القضاء سيظل سرّا من أسرار الله تعالى مهما حاول الإنسان أن يكشف هذا السرّ ، وسيظلّ الإنسان لاهثا وراء استكشاف هذا السرّ عسى أن يقف أمام الغيب وجها لوجه كما يقف أمام قضايا أخرى .

أمّا المؤمن الذي أيقن بعقله أنّ القرآن من الله ، وآمن بأنّ القدر خيره وشرّه من الله تعالى ، فإنّ هذا القدر يتجلّى له في كلّ حركاته وسكناته ، فكم من مرّة يقدّر أن يفعل كذا فلا يتمّ إلاّ ما قدّر الله ، وكم من مرّة يقدّر ألاّ يفعل كذا فلا يتمّ إلاّ ما قدّر الله ، كما يتجلّى في ما حوله من أحداث تدفع إلى التّسليم بالقدر ، فهذا يسقط من الطابق السّادس فلا يصاب بسوء ، وما يكاد يستبشر بوضعه فيذهب ليأتي لأصحابه بالمشروبات تعبيرا عن الفرح حتى تدوسه سيّارة تقضي عليه ، وهذا قطار يكاد يدوس رجلا عابرا من سكّته فيتحوّل في تلك اللحظة عن مجراه ليصطدم بمسكن مجاور فيقضي عليه وعلى من فيه ، وما إلى ذلك من الأحداث التي يحار العقل أمامها .

ولعلّ من أحسن ما يمكن أن تفصل به المسألة أن تبقى قضية القدر في دائرة الإيمان ، وأن يوضع الفعل في دائرة الشّرع وليجتهد الإنسان في العمل مع العلم أنّ كلاّ ميسّر لما خلق له .

كما أنّه على الإنسان ألّا يخلط بين دائرتين ، دائرة مشيئة الله تعالى التي لا تحدّ ، ودائرة مشيئة الإنسان المحدودة الضّيّقة ، وعليه ألّا يقيس هذه بتلك فيشتبه الأمر عليه ، ويبعد عن طريق الصّواب ومن يقارن بين المطلق والمحدود لن يصل إلى نتيجة ثابتة وسوف يبقى دائما يبحث في حندس لا مخرج منه .

وإن تبيّن من خلال هذا المبحث أنّ الإنسان مسؤول فماذا عن الجزاء في الآخرة أوما عرف بالوعد والوعيد ؟.

الفصل الثاني

الوعد والوعيد وقضية الخلود

تمهيد :

لقد انتهينا إلى أنّ القدر يبقى سرّا من أسرار الله تعالى مهما حاول علماء الكلام الاجتهاد في حلّ هذا اللّغز الغيبي .

وقد بيّنا أنّ الإشكال يتفاقم كلّما حاول هؤلاء العلماء الرّبط بين العمل وما يترتب عليه من ثواب وعقاب ، وجاءت النتائج متباينة بين الجبرية والقدرية وحاول القائلون بالكسب ، ومنهم الإباضية ، التّوسط بين الطرفين فحمّلوا الإنسان طرفا من المسؤولية ليستقيم الأمر والنهي .

ومن البديهي أن الأمر والنهي ينبني عليهما الامتثال أو عدم الامتثال . وبالتالي تطرح قضية الجزاء أو ما اصطلح على تسميته عند علماء أصول الدين بالوعد والوعيد[1].

---

(1) انظر ما سبق : 95.

وإن كانت صلة هذه القضية بالقضاء والقدر وثيقة فلعل صلتها أوثق بما اصطلح عليه بعنوان «الأسماء والاحكام» إشارة إلى المسمّيات التي تميّز بها الفرق بين مستويات الامتثال لأوامر الله تعالى ونواهيه ، ومستويات عدم الامتثال وما ينبني على ذلك من الأحكام في الدّنيا والآخرة[2].

والمتأمل في كتب أصول الدين يدرك يقينا أنّ سبب الخلاف بين الفرق يرجع إلى الاختلاف في تحديد المسمّيات ، وإذا كانت المنطلقات متباينة فلا يمكن أن تكون النتائج متّفقة .

واضح إذن أنّ لقضية الوعد والوعيد طرفين ، طرفا غيبيا ، وطرفا في عالم الشّهادة ، وإذا علمنا أنّ الحدود بين الأرض والسماء ليست في منتهى الدّقة ندرك أنّ القضية لا بدّ من أن تحيّر المتكلّمين ، وقد حيّرتهم فعلا ، وجعلتهم بين متفائل تفاؤلا مطلقا يحشر كلّ من قال لا اله إلاّ الله ، وإن مات مصرّا على المعصية، في الجنّة بوجه من الوجوه ، وبين متشائم تشائما مطلقا يعتبر أنّ المعصية شرك ومن جرؤ عليها يحلّ دمه وماله وسبي ذراريه ولا سبيل له إلى النّجاة ، وكان منهم المتشائم والمتفائل والمعتدل في شأن مصير من خلط عملا صالحا وآخر سيئا .

وقبل أن نحلّل هذه القضية يحسن أن نقف عند مسألة الأسماء والاحكام .

قضية الأسماء والأحكام

يقول الحق تبارك وتعالى : ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا﴾ (5 المائدة 3).

انطلاقا من هذا المفهوم الواضح السّامي أشعّ الاسلام بفتوحاته على أطراف العالم ، لكن ما كاد ينتهي العقد الثالث من القرن الأوّل هجري /

---

(2) انظر : تعريف المؤمن والكافر والمنافق والمشرك : 474 ـــ 508

القرن السابع ميلادي، حتى جدّت أحداث جسام[3] أسالت الدّماء، وأطالت الألسن وقدحت الأذهان ، وحركت الأقلام ، وما تزال .

وقد أسفرت هذه الأحداث عن تقسم المسلمين إلى ثلاث كتل[4] استقلت كل منها بمفاهيم خاصّة تجاه بعض القضايا ، وعن هذه الكتل تولدت جميع الفرق الإسلامية .

ولقد حلّلنا موقف الإباضية من تسمية الفرق ، وبيّنّا رفضهم المطلق لسمة الخارجية[5] فماذا الآن عن موقفهم من مرتكب الكبيرة ؟ أمؤمن هو ؟ أمسلم هو ؟ أكافر هو ؟ أم هو فاسق في منزلة بين المنزلتين ؟

وقبل أن نجيب عن هذه الأسئلة يحسن أن نحدّد مفهوم كلمات تحوّلت عن مدلولها اللّغوي الى مصطلحات شرعية تعتبر مفاتيح ، لا سبيل إلى ولوج البناء الفكري لكل فرقة دون امتلاكها ، ومعرفة استعمالها بدقّة . وهذه المصطلحات هي : الايمان والكفر ، والنفاق والشرك .

ويحسن أن نلاحظ ملاحظتين قبل الانطلاق في التعريف :

الأولى : منهجية ، وتتمثل في أنّنا لا نعتبر البحث في المسألة فصلا مستقلا ، وإنما هو توطئة لفصل الوعد والوعيد لذلك سيكون التحليل مختصرا .

الثانية : توضيحية ، وتتمثّل في موقف الإباضية من الأسماء عامّة ، يقول البرادي «واعلم أنّ الأسماء على أصولنا تنقسم ثلاثة أقسام : أسماء دينية ، وأسماء شرعية ، وأسماء لغوية .

(3و4) انظر ما سبق : 35 و36

(5) انظر ما سبق : 24 — 25

فالأسماء الدينية تتعلق بها أحكام الدّنيا والآخرة . **والأسماء الشرعية** تتعلق بها التكاليف مثل الصحّة والفساد ، والإجزاء وعدمه ، والإعادة والاحتياط .

والأسماء اللغوية هي المستعملة لموضوعها من غير نقل إلى شيء .

فالأسماء الدينية مثل الإيمان ، والكفر ، والشّرك والاسلام ، والدّين والبرّ ، والإحسان ، والنّفاق ، والفسق ، والكبيرة ، والصّغيرة . فهذه أسماء جعلت أساسا للشريعة ، وعلّق إليها الثواب والعقاب ، والحدود ، والولاية والبراءة ، لم تكن العرب تعرفها قبل ورود الشّرع بها ، ولا تتخاطب بها على هذه الصّفة حتى أوقفهم الشرع عليها ، وخاطبهم بها ... وجميع المعارف وأصول الدّيانات متعلّقة بهذه الأسماء راجعة إليها .

... وأكثر اختلافات الأمة إنّما جاء من قبل هذه الأسماء الدينية...»[6] .

فماذا حينئذ عن هذه الأسماء الدّينية ؟

حقيقة الايمان[7] :

إنْ تعايش المسلمون الأول مع هذه الكلمة بصفاء تام ، إذ هي التي حوّلتهم من ظلمات الجاهلية إلى نور الاسلام[8]، فإنّ من جاء بعدهم ،

---

(6) البرادي : رسالة الحقائق : 44 ـــ 45
ويختلف هذا التقسيم عن تقسيم المعتزلة مثلا إذ يقسّمونها الى شرعي وعرفي ولغوي . وعند التّأمل ندرك أنّ ما اعتبره المعتزلة شرعيا يشمل الديني والشرعي عند الإباضية : ر. القاضي عبد الجبار : الاصول الخمسة : 710

(7) ملاحظة : إنّ الإباضية يعتبرون : «أنّ الدّين والإسلام والايمان تصدق شرعا على شيء واحد ، وإن اختلفت مفهوماتها» . ر. أحمد الشماخي : شرح عقيدة التوحيد 34 . وهذا يحتاج إلى مبحث موسّع يتجاوز حدود هذه التّوطئة .

(8) قال النبي ﷺ لحارثة : كيف أصبحت يا حارثة ؟ قال مؤمنا ؟ قال : فما =

وبعد ظهور الفتن ، يقول لمن يدّعي الإيمان رويدك ، أآمنت بقلبك ، أم بلسانك ، أم بهما معا ؟ وهلاّ اعتبرت العمل من الإيمان أم لا ؟ وحسب الجواب يوضع المسؤول في زمرة فرقة من الفرق . وتتّفق كتب الفرق والأصول على ما لخّصه ابن حزم في ما يلي: « قال أبو محمد : اختلفت النّاس في ماهية الإيمان : ــ فذهب قوم إلى أنّ الإيمان إنّما هو معرفةالله تعالى بالقلب فقط ، وإن أظهر اليهودية والنصرانية وسائر أنواع الكفر بلسانه وعبادته ، فإذا عرف الله تعالى بقلبه فهو مسلم من أهل الجنّة ، وهذا قول أبي محرز الجهم بن صفوان ، وأبي الحسن الأشعري البصري[9] وأصحابهما .

ــ وذهب قوم إلى أنّ الإيمان بالله هو إقرار باللسان وإن اعتقد الكفر بقلبه، فإذا فعل ذلك فهو مؤمن من أهل الجنّة وهذا قول محمد بن كرّام السّجستاني وأصحابه .

ــ وذهب قوم إلى أنّ الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار باللسان معا ، فإذا عرف المرء الدّين بقلبه وأقرّ بلسانه فهو مسلم كامل الإيمان ، هذا قول أبي حنيفة النّعمان بن ثابت الفقيه وجماعة من الفقهاء .

ــ وذهب سائر الفقهاء وأصحاب الحديث والمعتزلة والشّيعة وجميع الخوارج[10] إلى أنّ الإيمان هو المعرفة بالقلب بالدّين ، والإقرار به

= حقيقة إيمانك ؟ قال : عزفت نفسي عن الدّنيا فاستوى عندي حجرها وذهبها، وكأنّي أنظر إلى عرش ربّي بارزا ، وكأنّي أنظر إلى أهل الجنّة يتزاورون ، وكأنّي أسمع عواء أهل النّار . فقال له رسول الله ﷺ : «شهيدا سعيدا» . خميس الرّستاقي المنهج 1 / 576 . لم يرد عند ونسنك

(9) الحقيقة أنّ الأشعري يقول في الأبانة غير ذلك : «وندين أنّ الايمان قول وعمل يزيد وينقص ...» الابانة ط 1981 : 24

(10) مع العلم أنّ ابن حزم يحشر الإباضية مع الخوارج

باللّسان ، والعمل بالجوارح ، وأنّ كل طاعة وعمل خير فرض كان أو نافلة فهي إيمان ، وكلّما ازداد الإنسان خيرا ازداد إيمانه وكلّما عصى نقص إيمانه»[11] فتتلخص المواقف حينئذ في أربعة :

1) الإيمان بالقلب فقط .
2) الإيمان باللسان فقط .
3) الإيمان بالقلب واللسان فقط .
4) الإيمان بالقلب واللسان والأعمال .

وقد سلكت المصادر الإباضية عند تعريف الإيمان مسلك المقارنة أحيانا ، ومسلك الردّ والدّفاع أحيانا أخرى[12] .

وهي تثبت أنّ الإيمان في اللغة يعني التّصديق[13]، بل ينقل المحشّي عن كتاب السؤالات أنّه محصور في التّصديق[14].

---

(11) ابن حزم : الفصل 3 / 188 — 189 .
جاء مثل هذا التحليل عند : عمروس بن فتح : الدينونة الصافية : 5 و7. أبي عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 90 — 104 . السّالمي : المشارق : 331 — 332 . امحمد اطفيش : شرح عقيدة التوحيد ط 2 : 201 . الإيجي : المواقف 2 / 454 مع شرح الجرجاني واخترنا نص ابن حزم لوضوحه المنهجي .

(12) ر. المحشي : حاشية على كتاب الوضع : 52، 54، 84، 87. ر. مجموعة من المحشين : حاشية على شرح كتاب الجهالات 56 — 58 . ر. احمد الشماخي : شرح مقدمة التوحيد 128.33 . الرد علي صولة الغدامسي 29 — 38 .

(13) ر. أحمد الشماخي : شرح مقدمة التوحيد 38 و128 . الرد على صولة : 29 — 38

(14) ر. المحشّي : حاشية على كتاب الوضع : 87

ويحلل الشّماخي الصيغة الصّرفية للكلمة كما يلي : «فالإيمان لغة إفعال من الأمن متعدّ إلى واحد ثم نقل بالهمزة إلى الثّاني أي أمنته التكذيب أي صدّقته ، أو بمعنى صرت ذا أمن منه أي وثقت به ، فمعناه إمّا التصديق مطلقاً ، أو الوثوق ، فعدي بالباء لتضمّنه معنى اعترف وأقرّ»(15).

ويبيّن الشّماخي أيضا التّكامل بين المعنى اللّغوي والشرعي : «وأيضا لا ننكر استعمال الإيمان في معناه اللغوي ، ولا ينافي الاستعمال الشّرعي مع ثبوت النقل»(16).

كما تلحّ المصادر على أنّ الإيمان في الاصطلاح الديني اعتقاد بالجنان ، وإقرار باللسان وعمل بالأركان(17)، ويتفاوت التّوسع في تحليل هذا المفهوم من مصدر إلى آخر فهذا الشّماخي يقول عن الإيمان : «وفي الشّرع أن تشهد لله بالوحدانية ، ولمحمد ﷺ بالرّسالة ، وبأنّ ما جاء به حقّ من جميع المأمورات ووظائف الدين التي كلف بها عباده»(18).

---

(15) أحمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 29

(16) المصدر السابق : 35

(17) ر. أحمد الشماخي : الرّد على صولة الغدامسي : 37
المحشي : حاشية على كتاب الوضع 44. عمر ابو ستة : المجموع المعول : 21

(18) أحمد الشماخي : مقدمة التوحيد : 33 . والملاحظ أنّ صيغة الإيمان في القرآن الكريم جاءت دالّة تارة على التّصديق ، وتارة عليه وعلى غيره من العمل والإقرار ، وتارة على غيره . امحمد اطفيش : شرح مقدمة التوحيد ط 2 : 201 .

ملاحظة : يحسن أن نعرف بمفهوم الإيمان عند الاشاعرة والمعتزلة وفي ذلك يقول البيجوري : «وهذا شرط كمال على المختار عند أهل السّنة ، فمن أتى بالعمل فقد حصل الكمال ، ومن تركه فهو مؤمن لكنه فوّت على نفسه الكمال إذا لم يكن مع ذلك انحلال ، أو عناد للشارع ، أو شك في مشروعيته وإلاّ فهو كافر في ما علم من الدين بالضّرورة . =

كما يعبّر عن ذلك بصيغة أخرى فيقول : «وفي الشرع الإيمان توحيد : كمعرفة الله عزّ وجلّ والرسول وما جاء به ، وغير ذلك مما لا يسع جهله وغير توحيد : وهو جميع ما أمر الله به سبحانه وتعالى ولو إماطة الأذى ، وإذا حصلت الطّاعة حصل وجوب الثواب والإيمان»[19].

ويقول البرادي : «حقيقة الإيمان على أصولنا التصديق لله عز وجل باللسان والقلب والجوارح»[20].

كما يقول امحمد اطفيش : «والإيمان : التّصديق في اللغة ، وكذلك الإيمان عندنا في الشرع التصديق في القلب بما جاء به الرسول ﷺ والإقرار بالعمل ، وكل طاعة إيمان نفلا أو فرضا عندنا وعند الخوارج والعلاّف وعبد الجبار»[21].

وفي نطاق الردّ على المرجئة والجهمية والكرامية الذين يعتبرون أنّ الإيمان بسيط يثبت الإباضية أنّه مركّب وفي ذلك يقول المحشّي : والإيمان عندنا

= وذهبت المعتزلة الى أنّ العمل شطر من الإيمان لأنّهم يقولون بأنّه العمل والنطق والاعتقاد.» شرح جوهرة التوحيد : 45

ويلخص القاضي عبد الجبار مواقف المعتزلة من الإيمان كما يلي: «وجملة ذلك أنّ الايمان عند أبي علي وأبي هاشم عبارة عن أداء الطّاعات والفرائض دون النّوافل ، واجتناب المقبحات . وعند أبي الهذيل عبارة عن أداء الطّاعات الفرائض منها والنوافل واجتناب المقبحات ، وهو الصحيح من المذهب الذي اختاره قاضي القضاة : الأصول الخمسة : 707 .

انظر في هذا الشأن ايضا : الايجي : المواقف 2 / 454 ر. القاضي عبد الجبّار الأصول الخمسة : 705

(19) أحمد الشماخي : شرح مقدمة التوحيد : 33

(20) البرادي : رسالة الحقائق : 37

(21) امحمد اطفيش : شرح مقدمة التوحيد ط 2 : 199

مركّب من القول والعمل كما هو معلوم . قال الشيخ أبو نصر : (طويل)

ألاَ كلّ شيء ذاهبٌ منه بعضُه
ففي بعضه مستمتَع للمُرقِن
سِوى الدّين مهما زَالَ منه أقلّهُ
مضى كلّهُ والبعضُ من ذاك لا يُغنِي[22]

وجاءت الإشارة الى هذا المعنى في حواشي شرح الجهالات كما يلي : « وأجزاء الإيمان أكثر من أجزاء التّوحيد »[23] .

وقد عالج هذه القضية أبو خزر من قبل فقال مستدرجا المرجئة :«نسأل المرجئة عن الإيمان ما هو ؟ فإن قالوا : هو الإقرار ، فقد أبطلوا أن تكون معرفة الله إيمانا ، يقال لهم أخبرونا عن هذا الإقرار ما هو ؟ فإن قالوا : هو الإقرار أنّ الله واحد لا شريك له ، وأنّ محمدا عبده ورسوله ، وما جاء به حق . يقال لهم : هذه ثلاث خصلات بعضها غير بعض : الإقرار بالله غير الإقرار بأنّ محمدا رسول الله ، والإقرار بأنّ محمدا رسول الله غير الإقرار بما جاء به حق ، لأنه يقرّ بهذا من ينكر هذا ، يقرّ بالله أنّه واحد من أنكر أن يكون محمد رسول الله . فإن قال : الإقرار بالله إيمان أبطل أن يكون الإقرار بمحمد إيمانا . وكذلك بما جاء به حق غير الإقرار بأنّ محمدا رسول الله ، فإذا جاز عندكم أن يكون الإيمان ثلاث خصال لم لا يجوز لغيركم أن يجعله أربع خصال أو أكثر فيجعل الصلاة والزّكاة وغير ذلك من الفرائض من الإيمان . إذا أقررتم أنّ الإيمان خصال»[24] .

وفي هذا الصّدد تستميت المصادر في اعتبار الأعمال داخلة في الإيمان

---

(22) أبو نصر فتح بن نوح الملوشائي : النونية . البيتان 97 ، 98 : 7
ر. المحشي : حاشية على كتاب الوضع : 9
(23) مجموعة من المحشين : حواش على كتاب الجهالات : 68
(24) ابو خزر : الرّد على جميع المخالفين 56 ــ 57

فيقول الشماخي في ردّه على صولة الغدامسي : «ودليل النقل :

ـ ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾[25] أي صلاتكم .

ـ ﴿إنما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكّلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون أولئك هم المؤمنون حقا ، لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم﴾ (8 الانفال 4 و2) وإنّما للحصر ، أولئك هم المؤمنون حقا يفيد الحصر والتّخصيص ، ومن ليس من أهل الآية أولئك هو المؤمن كذبا أو ليسوا بمؤمنين .

ـ ﴿أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا﴾ (32 السجدة 18)، فإنّ قسيم الشيء لا يكون قسما منه ، وهذه الآية لا جواب لها إلا تعنّتا ... وقوله عليه السلام : « الإيمان نيّف وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا الاه إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق » [26] .

وقوله : «الحياء شعبة من الايمان»[27].

ـ وقوله لوفد عبد القيس : «أتدرون ما الإيمان» ؟ «ففسّره بالشّهادتين وذكر الصّلاة والصّوم والزكاة والحج»[28].

---

(25) البقرة 143 : ﴿وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتّبع الرّسول ممّن ينقلب على عقبيه ، وإن كانت لكبيرة إلّا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم ، إن الله بالنّاس لرؤوف رحيم﴾

(26) ر. البخاري : إيمان 3 . مسلم ايمان 57. 58. أبو داود سنة 14 الترمذي : إيمان 6 . النسائي : إيمان 16 . ابن ماجة : مقدمة 9 . أحمد بن حنبل 2 / 445.414.379. ر. ونسنك : المعجم المفهرس 1 / 109

(27) ر. مسلم : إيمان : 57، 58. البخاري : إيمان : 3. أبو داود : سنة 14 النسائي : إيمان 16 . ابن ماجة : مقدمة : 9. . احمد بن حنبل 2 / 442.414 ر. ونسنك : المعجم المفهرس 3 / 133

(28) لم يرد في معجم ونسنك .

وقوله : « لا أمانة لمن لا عهد له ، لا إيمان لمن لا أمانة له ، لا إيمان لمن لا صلاة له » (29) .

ومثل هذا كثير وسئل عليه السلام عن أفضل الأعمال فقال : «إيمان لا شكّ فيه»(30) «فجعله من الأعمال»(31).

ولا يغفل الاباضية عن صحة إيمان من اخترمتهم المنية قبل وجوب العمل(32) ويقول السالمي في ذلك : «إنّ العمل لا يكون من الايمان إلا اذا كان لازما ، فيخرج القول بأن جميع الطّاعات إيمان ، وفيه تنبيه على أنّه يأتي على المكلّف حال وليس عليه من الأعمال البدنية مفترض، كما إذا لم تبلغه الحجّة بشيء من السّمعيات ، أو كان ولم يأت عليه وقت يجب فيه عليه عمل»(33).

وقيل : كلّ طاعة لله فهي من الإيمان ، ولا يقال كلّ طاعة لله هي إيمان ، وليس كل طاعة لله إيمانا لأنّ فيها الوسائل ، وترك الوسائل لا يكفّر ، والإيمان اذا ترك كان تركه كفرا(34).

---

(29) ر. أحمد بن حنبل : 3 / 135، 154، 210، 251. ر. ونسنك : المعجم المفهرس 1 / 120

(30) ر. النسائي : إيمان 1. زكاة 49. الدارمي : صلاة : 135. رقاق : 28 أحمد ابن حنبل 2 / 2589. 3 / 412 . ر. ونسنك.: المعجم المفهرس : 3 / 166

(31) أحمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 35 — 36 ر. امحمد اطفيش : شرح عقيدة التوحيد ط 2 201 — 203

(32) ر. أحمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 35

(33) السّالمي : المشارق : 333

(34) ر. جميل بن خميس السعدي : قاموس الشريعة 6 / 57

والمهمّ في إلحاح الإباضية على اعتبار الأعمال الواجبة من الإيمان وأنّ الإخلال بشيء منها يفسد الإيمان كلّه ، وهذا موقف من الصّرامة بمكان كان له الأثر الفّعال في البعد الحضاري لهذه القضية لدى الإباضية[35].

ثم إلى جانب هذا طرحت قضية الزّيادة والنقصان ، وللاباضية فيها ثلاثة مواقف :

1) الإيمان يزيد وينقص .
2) الإيمان يزيد ولا نقول ينقص وإنما يقال يضعف .
3) الإيمان يزيد ولا ينقص .

وتذكر المصادر عادة المواقف الثلاثة . **أما عن الموقف الأول** فيقول أبو عمار عبد الكافي : «وقال عزّ وجلّ : ﴿فأمّا الذين آمنوا فزادتهم إيمانا﴾ (9 التوبة 124) أي يعملون بما في السّورة من الفرائض فيزدادوا بذلك إيمانا ، وقال : ﴿هو الذي أنزل السّكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم﴾ (48 الفتح 4) فهؤلاء قوم مؤمنون مستكملون الإيمان ، قد أخبر الله عنهم أنّهم مع ذلك يزدادون إيمانا مع إيمانهم ، فدلّ ذلك على أنّ الإيمان خصائل كثيرة تزداد وتنقص.»[36]

ويستدلّ لذلك صاحب المنهج بحديث للرسول عليه السلام وبأثر لعلي ابن أبي طالب فيقول :«وروي عن النبي ﷺ أنّه قال : «الإيمان يزيد وينقص»[37]. وذلك بتأثير الطّاعات في القلب . وقال علي ابن أبي طالب :

---

(35) انظر ما يلي.: 753
(36) أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 97 ــ 98
(37) ر. ابن ماجة : مقدمة.9 . ر. ونسنك : المعجم المفهرس 2 / 371 .

«إنّ الإيمان يبدو لمعة بيضاء في القلب ، فإذا عمل العبد بالطّاعات الصالحات نمت وزادت حتى يبيّض القلب كله...»[38].

وفي هذا المعنى يقول أبو مهدي : «والإيمان يزداد وينقص وخصاله محدود»[39] . وإلى مثل هذا الرأي ذهب أبوخزر بعد الردّ على المرجئة حيث أثبت أنّ الإيمان خصال فقال : «إن الايمان يزداد وينقص»[40].

أمّا الموقف الثاني فتنسبه المصادر العمانية إلى أبي سعيد الكُدَمي ، وهو في الحقيقة نوع من التحرّي في اختيار العبارة ، ومواكبة للموقف العام القائل بأن الإيمان كل إذا انتقص جزء منه فسد كله ، وهذا ما ينقله عنه صاحب المنهج : «وقال أبو سعيد رحمه الله : الإيمان يزيد ولا ينقص ، لأنه إذا

---

(38) خميس بن سعيد الرّستاقي : المنهج 1 / 569 . ر. ابن حزم : الفصل 3 / 194 . يبين أنه يزيد وينقص حتى في التصديق حسب المتعلق اذ تصديق الرسل ليس كتصديق عامة الناس .
أما عن موقف الأشاعرة فتأمّل ما جاء عند البيجوري : «فتلخّص أنّ الأقسام ثلاثة :
1) يزيد وينقص : وهو إيمان الأمة إنسا وجنا .
2) لا يزيد ولا ينقص : وهو إيمان الملائكة على المشهور .
3) يزيد ولا ينقص : وهو إيمان الانبياء .
وبعد أن بيّن الحجج العقلية والنقلية عند القائلين إنّه يزيد وينقص ذكر أنّ ابا حنيفة يعتبر أنّه لا يزيد ولا ينقص .
أما الخّطابي فيبين أنّه يزيد ولا ينقص حيث قال : «الإيمان الكامل ثلاثة أمور : قول وهو لا يزيد ولا ينقص ، وعمل هو يزيد وينقص ، واعتقاد وهو يزيد ولا ينقص .
ويختم بقوله : إن الايمان يزيد وينقص كما هو التحقيق» . البيجوري : شرح جوهرة التوحيد 50 — 51 .
(39) أبو مهدي : رسالة الى عمان : 86
(40) أبو خزر : الرد على جميع المخالفين : 631

انتقص منه شيء بطل كلّه ، ويقال إن الإيمان يضعف ولا ينقص»[41].

أما صاحب القاموس فيضيف : «ولا يلحقه اسم النقصان هكذا في قول أصحابنا»[42].

أمّا الموقف الثالث ويبدو أنّه الراجح عند المشارقة فيحلّله أحمد الخليلي في تعليقه على قول السّالمي : «في وجهه (الإيمان) الشرعي ليس ينقص»، فيقول : «ذهب أصحابنا رحمهم الله إلى أنّ الإيمان يزيد ولا ينقص ، وهذا المذهب إذا تؤمّل له أصالته في العقيدة سواء حملنا الإيمان على حقيقته اللّغوية أو حقيقته الشّرعية . فإن حمل على حقيقته اللغوية وهو التصديق الذي هو قاعدة الإيمان تجلّت صحّة هذا المذهب من حيث إنّ أوّل واجب يخاطب به الإنسان الإتيان بالجملة التي كان يدعو إليها رسول الله ﷺ وهي تتألّف من كلّيات تنطوي تحتها جزئيات الإيمان الاعتقادي ، ولا يلزمه أن يعتقد شيئا من تفاصيلها التي لم تقم بها الحجّة عليه ، فإذا قامت عليه بشيء من هذه الجزئيات وجب اعتقاده ، وتصبح بذلك دائرة الإيمان أوسع من ذي قبل ، فإن معرفة الشيء إجمالا تختلف عن معرفته تفصيلا ولا يمكن أن يرجع الانسان من العلم إلى الجهل ، وعليه فإنّ إنكار شيء ممّا قامت عليه الحجّة في تفسيرها إمّا أن يؤدي إلى الشّرك وإمّا إلى كفر النّعمة وكل منهما مناف للإيمان .

وإن حمل على معناه الشّرعي الذي يشتمل الاعتقاد والقول والعمل ، تجلّت صحة هذا المذهب حيث إنّ أوّل ما يتعبّد به الإنسان الاعتقاد ، واذا اعتقد ما لزمه اعتقاده ولم يحضره فرض قولي أو عملي كان مؤمنا كامل الإيمان ، وإذا وجب عليه شيء من الأقوال أو الأفعال وأدّاه كما وجب عليه أزداد إيمانه ، وإذا أخلّ بهذا الواجب انهدم إيمانه كلّه والله اعلم»[43] .

---

(41) خميس الرستاقي : المنهج 1 / 574 .
(42) جميل بن خميس السعدي : قاموس الشريعة : 6 / 47
(43) أحمد الخليلي : تعليق 1 . ر. السّالمي : المشارق 334

وينبه السّالمي إلى أنّ القاعدة تتعلق بالشّخص الواحد دون المقارنة بين شخص وآخر إذ الإيمان بهذا الاعتبار متفاوت[44] .

كما يعتبر أنّ تسيمة ما رفع من الواجبات على النّساء نقصانا من باب الخلاف اللفظي[45].

إنّ المتأمّل في هذه المواقف الثلاثة يتبيّن أن الأوّل اعتمد على المنطق في تقرير النّقصان إذ كل ما يزيد ينقص إلاّ أنّ الموقفين الآخرين تبنّيا ما هو أقرب إلى أسس الإباضية في الإيمان وتحري الكدمي في العبارة يبدو أسلم إذ الضّعف يختلف عن النّقص ، لأنّ الطاعة تبقى قائمة مع الضعف فلا ينهدم الإيمان ، أمّا مع النقص فإنّ الطّاعة تنهدم فيخشى من ذلك انهدام الإيمان ، ومعلوم أنّ الانسان يستحيل عليه أن يأتي بالطّاعات دائما على الوجه الأكمل إذ تعتريه حالات ضعف وحالات قوة .

والتّأمّل في هذه النّقطة يبدو في الظّاهر كأنّه من ترف القول ، لكن ارتباطها خاصّة بالعمل يعطيها بعدا حضاريا يجعل المؤمن يسعى إلى المزيد من الطاعات والإجادة فيها حتى يقترب من مصاف الصدّيقين والشّهداء والصّالحين والأنبياء ، وبمثل هذا التّنافس في طلب الزّيادة والخشية من النقصان يصلح المجتمع ، وهذا له بعد حضاري في الحفاظ على توازن المجتمع الأخلاقي إذ الأمر المعروف والنهي عن المنكر من الواجبات .

والملاحظ أنّ الاباضية لم يشيروا إلى **قضية تعليق الإيمان بالمشيئة** لكن كانوا يتحرّون الجواب عندما يطرح عليهم السّؤال التالي : «أمؤمن أنت» ؟

ويقول صاحب المنهج في ذلك : «ومن سئل عن الإيمان ـــ وهو مؤمن ـــ فقيل له : أمؤمن أنت ؟ فإنّه يقول : إن كنت تريد أنّي من أهل الإقرار

---

(44) ر.عبد الله السالمي: ر. المشارق : 334 ـــ 335

(45) نفس المصدر : 335

بالإيمان فنعم أنا مقرّ بالايمان وبجميع أحكامه ، وإن كنت تريد بالإيمان الإيمان الحقيقي الذي قال الله تعالى فيه : ﴿أولئك هم المؤمنون حقّا﴾ (8 الانفال 4)فلا علم لي في ذلك ، وعلمه عند الله»[46] .

ثم يقول بعد تحليل للقضية : «فلا يجوز لأحد أن يقول أنا مؤمن حقّا ، ولا يكون هذا من الشكّ في الإيمان ، ولا يجوز لأحد أن يقول : إنّه من أهل الجنّة ، لأن ذلك من تكلّف علم الغيب الذي لم يجعله الله لأحد من عباده إلّا الأنبياء والمرسلين»[47].

ومعلوم أنّ هذه القضية أثارت نقاشا طويلا في الأوساط الاسلامية من وقت مبكّر ، إذ يرجعها القائلون بها إلى ابن مسعود وفي ذلك يقول ابن حزم : «واختلف النّاس في قول المسلم أنا مؤمن فروينا عن ابن مسعود وجماعة من الأفاضل ومن بعده من الفقهاء أنّه كرّه ذلك فكان يقول : أنا مؤمن إن شاء الله»[48].

وينسب شارح جوهرة التوحيد أبياتا إلى بعض الأفاضل تحوصل الخلاف في هذه القضية فيقول : (رجز)

«من قال إنّي مؤمنٌ يمنعُ منْ مقاله «إن شاء ربي» يَا فَطِنْ
وذَا لِمالكٍ ، وبعضُ تابعيهْ يوجبُ أن يقُول هذا يا نَبيهْ
ومثلُ ما لمالك للحنَفِي ، والشّافعيُّ جَوّز هذَا فاعرِفِ
وامنَعْه إجماعا إذا أرادَ بهِ الشّكَّ في إيمانهِ يا مُنتبه
كعدَمِ المنْع إذا به يُرادْ تبرُّكٌ بذكرِ خالقِ العبادْ
فالخُلفُ حيث لم يَرِدْ شكٌّ ولاَ تبرُّكٌ ، فكنْ بذَا محتفلاَ»[49].

---

(46) خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 1 / 575
(47) خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج : 1 / 576
(48) ابن حزم الفصل : 3 / 227
(49) البيجوري : شرح جوهرة التوحيد : 103

ومدار الخلاف بين النّزعتين في النّظر إلى الإيمان الحالي أو الإيمان في المستقبل ، فأمّا من نظر إلى الإيمان الحالي فلم يجز الاستثناء لأن ذلك يوحي بالشّكّ في الإيمان ، وأمّا من نظر إلى الإيمان في المستقبل وإمكانية بقائه إلى النّهاية ، وإمكانية زواله قبل الموت ، فقد أجاز الاستثناء لأنّ فيه تفويضا إلى الله تعالى ، والأساس في النهاية هو ما قال به الغزالي ، وهو التعليق بالمشيئة للتبرّك لأنّ الإنسان لا يعلم خاتمة أمره ، والمدار على الخواتم (50) .

ويذهب ابن حزم إلى أبعد من هذا بالنسبة إلى من يعلم من نفسه أنّه مؤمن فيقول : «فواجب عليه أن يقول إنّه مؤمن مسلم قطعا عند الله تعالى في وقتي هذا ، ولا فرق في قوله أنا مؤمن مسلم ، وبين قوله أنا أسود أو أنا أبيض وهكذا سائر صفاته التي لا يشكّ فيها ، وليس هذا من باب الامتداح والعجب في شيء»(51).

إلّا أنّه لا يغفل في نهاية الفصل عن التنبيه إلى تفويض أمر المستقبل إلى الله إذ ﴿وما تدري نفس ماذا تكسب غدا﴾ . (31 لقمان 34) .

هذا في ما يتعلّق بقضية الاستثناء فماذا عمّا بقي من ملاحظات عن **تعريف الإيمان** ، **وما يترتب على التّوفية به في الدّنيا والآخرة ؟**

ولا بأس هنا من التّنبيه إلى أنّ الإباضية يعتمدون في التّعريف أحيانا على الأضداد ، وفي هذا يقول الشماخي : «فالإيمان توحيد يقابله الشّرك ، وغير توحيد يقابله كفر النعم»(52).

---

(50) ر. تعليق محمد الطالبي : فصل الإرجاء ، دراسات في تاريخ افريقية . 372 عدد 1

(51) ابن حزم : الفصل 3 / 228

(52) أحمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 34

هذا في مجال الردّ على من اعتبر أنّ الإيمان يقابله الكفر ، ويعتبر الشماخي أنّ الكفر يقابله الشّكر . قال تعالى : ﴿إمّا شاكرا وإمّا كفورا﴾ (76 الانسان 3) ويبيّن أنّ المقابلة في علّة الإيمان وعلّة الكفر إذ علّة الإيمان الأمر ، وعلّة الكفر النهي ، فكل مأمور به إيمان وكل منهيّ عنه كفر[53].

وإلى جانب هذا يقع الحرص أحيانا على التّمييز بين صيغة الفعل وصيغة اسم الفاعل إذ يصحّ أن نقول آمن في شأن العصاة لكن لا يصحّ أن يقال مؤمن في شأنهم ، وفي ذلك يقول الشماخي : «يقال آمن ولا يقال مؤمن لأن معناه أقرّ ولم يوفّ ، والمؤمن هو الموفّي ولو كان من آمن يقال له مؤمن لكان المذكورون في قوله تعالى : ﴿أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض﴾ (2 البقرة 85) مؤمنين»[54].

ولا ينبغي أن نغفل عن إشارة عمر آبن أبي ستة إلى التّمييز بين إيمان المجتهد وإيمان المقلّد ، فإذا كان إيمان المجتهد قائما على الأدلّة النقلية والعقلية ، فإنّ إيمان المقلّد هو الأخذ بقول الغير جزما ممّن ثبت صلاحه عند المقلد[55]، والأساس في الجمع بين العقيدة والقول والعمل سواء أكان ذلك عن اجتهاد أو تقليد .

كل هذا الحرص مداره حينئذ الإلحاح على **أنّ الإيمان الحقّ لا يستحقّ إلاّ بجميع خصاله من فعل وترك**، ومن تكاملت فيه هذه الخِصال يكون مؤمنا موفّيا .

وفي هذا المعنى يقول أبو نصر : (طويل)

ومن ظَنَّ بالإيمَان يُنجيه راجيا
ولم يُوف بالأعمال خابَ بذَا الظَنّ

---

(53) ر. أحمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 34
(54) أحمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 44
(55) ر. عمر أبو ستة : المجموع المعوّل : 24

ومــن مــاتَ مــن غيــرِ الوفــاء فإنّـــه
يكْبكبُ فـي ذات السَّعيـر علـى الذّقـنِ[56]

ويحلل الجيطالي المعنى كما يلي : «البيت الثاني يقول من مات على غير الوفاء بجميع الفرائض ، وترك جميع الكبائر ، فمصيره إلى النّار والبوار ، فإن قال قائل : كيف أبطلتم جميع طاعات العبد بترك خصلة واحدة ؟ قيل له : ﴿أوف بعهدكم﴾ إنّ الثواب متعلق بالوفاء بجميع الدّين ، كما قال الله تعالى : ﴿وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم﴾ (2 البقرة 40) فمن لم يوفّ بعهد الله فلا عهد له ، ولأنّ الثواب فضل من الله تعالى من غير وجوب ولا إيجاب لأنّه المالك القهار .

وأمّا في جوده وكرمه فنعم ، فكما قال الله تعالى : ﴿وكان حقّا علينا نصر المؤمنين﴾ (30 الرّوم 47) ، وله على عباده الأمر والنهي ، فإن انزاحوا عن محارمه وامتثلوا أوامره ، كان لهم عليه الوفاء فضلا وكرما ، فإن تركوا خصلة منها كان عليهم العقاب فضلا عن الثواب»[57] .

هكذا يتّضح أنّ في موقف الإباضية صرامة لا تصل إلى ما ينسب إلى الصّفرية والأزارقة من شدّة تتمثل في نفي الإيمان عمّن لم يهاجر اليهم ، وتبعد بهم عن انحلال المرجئة الذين دفعوا الأمة الإسلامية إلى الاستهانة بالعمل أمرا ونهيا .

ومن هنا يتضح **البعد الحضاري** لهذا التّصور الذي لم يتزحزح عنه الإباضية العارفون بعقيدتهم إلى يومنا هذا ، ولن تتكامل الصورة إلاّ بعد معرفة موقفهم من حقيقة الكفر .

---

(56) أبو نصر فتح بن نوح : النونية البيتان 89.88 : 7

(57) جميل بن خميس السعدي : قاموس الشريعة : 6 / 69 نقلا عن شرح النونية للجيطالي .

ولعله يحسن ، قبل أن نتحوّل الى ذلك ، أن نذكر **ما يترتب على الإيمان** ، وهو كما بيّنا اعتقاد وقول وعمل لا يتحقق إلاّ إذا تكاملت أجزاؤه فإنّه يزداد ويضعف ويقابله الشّرك من حيث هو توحيد، وكفر النعم من حيث هو عمل ، قد يكون عن اجتهاد وقد يكون عن تقليد في الدّنيا والآخرة.»[58].

أمّا في الدّنيا فيلخّص ذلك شارح النونية كما يلي : « ولاية الموفّى منهم بالدّين ، وحبّه وطلب الغفران له ونصيحته وإعانته على البرّ والتقوى ، وترك ضرّه ، وبغضه ، واغتيابه ، وغير ذلك من حقوقه الواجبة له ظاهرا وباطنا.[58] .

وأمّا في الآخرة فقد وعد الله تعالى بأن يفي بوعده ألا وهو جنّة النعيم .

وبعد تعريف الإيمان فلنعرّف الكفر .

حقيقة الكفر :

رأينا في الباب الأوّل عند الحديث عن افتراق الأمة كيف أن مختلف الفرق تَسِم بعضها البعض بسمة الكفر ، وتتأرجح المواقف في ذلك بين طرفين متناقضين ، طرف من عرفوا بالخوارج هؤلاء الذين تروي عنهم مصادر الفرق الأخرى أنهم يعتبرون كلّ من خالفهم كافرا مشركا ، وإن صلى وصام ، وطرف عرفوا بأهل الإرجاء هؤلاء الذين اشتهروا بقولتهم : « لا تضر مع الإيمان معصية» . وبين هؤلاء وأولئك تتنزّل جميع الفرق الإسلامية ، فما هي منزلة الإباضية في هذا الخضمّ ؟ وما هو مفهوم الكفر عندهم ؟ وما هو حكم الكافر في الدّنيا والآخرة ؟ .

لقد تبّرأ عبد الله بن إباض إمام الإباضية من اللّحظة الأولى من نافع بن الأزرق ، وميّز بين كفر الشرك وبين كفر النّعم ، واستمر هذا الموقف الى

---

(58) عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 136 وجه . عبد العزيز الثميني : النور 344

يومنا هذا إلّا أنّ بقية الفرق لم تنتبه الى هذا التّمييز بوضوح لأنّها تحشر الإباضية في زمرة الخوارج فماذا عن كفر النعم ؟ .

أ) الإباضية وكفر النّعم :

إن هذا الموقف تأصّل من وقت مبكّر مع الأئمةُ الأُول ، ويتّضح ذلك خاصّة في ما جمعه الربيع بن حبيب في الجامع الصحيح من أحاديث جاءت بعنوان « الحجة على من قال إنّ أهل الكبائر ليسوا بكافرين »[59] .

وعوض أن أتتبّع التطوّر التاريخي للقضية رأيت من الأصلح أن أعتمد خاصة على مصادر المرحلة المقرّرة في تعريف كفر النعم لأنّ هذا المصطلح ظلّ بنفس المدلول عبر الزمن[60] .

الكفر لغة :

يورد الشماخي[61] والمحشّي[62] أنّ الكفر هو الستر والتّغطية ، وسمي الليل كافرا لأنّه يستر كل شيء بظلمته[63] وهو أيضا الجحود لقوله تعالى : ﴿وما يفعلوا من خير فلن يكفروه﴾ (3 آل عمران 115) ويشير المحشّي الى أنّ كلمة كفر قد تعني البحر لأنّه يحجب كل شيء كما أنّ الحارث يسمى كافرا باعتباره يستر البذر[64] .

---

(59) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 2 — 5 والأحاديث من عدد 743 الى عدد 767 . انظر ما يلي حيث اعتمدنا هذه الأحاديث في قضية الوعد والوعيد وقضية الخلود .

(60) ر. أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 121 . ر. ابو يعقوب الوارجلاني : الدليل والبرهان ط 2 ، 1 / 37 — 42

(61) ر. أحمد الشماخي : شرح عقيدة التوحيد : 127

(62) ر. المحشي : الرد على صولة الغدامسي : 37

(63) ر. المحشي : حاشية على كتاب الوضع 85

(64) ر. المحشي : حاشية على كتاب الوضع 26

فالكفر لغة حينئذ هو السّتر والتغطية[65] .

الكفر شرعا :

ينقل المحشّي عن عقيدة أبي سهل أنّ الكفر في الشّرع «هو جميع ما أوجب الله عليه العقاب » وذلك عند شرحه للتعريف الذي تبنّاه الجناوني وهو « الاستفساد الى ولي النعمة»[66] .

أمّا الشماخي فيقول : « وأطلقت كلمة الكفر في عرف الشّرع على الشّرك تارة وعلى النّفاق أخرى ، وهو ضد الإيمان ، والكفران جحود النعم»[67] .

فاتضح حينئذ أنّ الإباضية يقسّمون الكفر إلى قسمين هما كفر الشّرك وكفر النّعم ، وقد كان هذا التّمييز مصدر إشكال للفرق الأخرى ، لأنّ كلمة الكفر تطلق في أغلب النّصوص بدون إضافة الشّرك أو النّعم ، ولهذا كثيرا ما تتّهم الفرق الأخرى الإباضية بأنّهم يكفّرون غيرهم دون الوقوف على هذا التّمييز الاصطلاحي ، فيقف الإباضية موقف الدّفاع ، ويستدلّون بصحّة هذا التّحديد الاصطلاحي ــ كفر النعم ــ من القرآن الكريم والسنّة الشريفة وقد جمع الشماخي هذه الأدلّة في ردّه على صولة الغدامسي كما يلي :

« فان قلت ضد الإيمان الكفر كما تقدّم ، ولو كانت العبادات إيمانا لكان تاركها كافرا .

قلت : الأمر كذلك ، ولكن يسمّى كفر نعمة خلاف الخوارج[68] قال

---

(65) ر. ابن منظور لسان العرب مادة كفر

(66) ر. المحشي : حاشية على كتاب الوضع 86

(67) أحمد الشماخي : شرح عقيدة التوحيد 127 . وعن الشرك والنفاق انظر ما يلي : 518 و514

(68) يعني الازارقة والصفرية

تعالى : ﴿ولله على النّاس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ومن كفر فإنّ الله غنيّ عن العالمين﴾ (3 آل عمران 97) والخطاب للمصدّقين . وقال تعالى : ﴿هذا من فضل ربّي ليبلوني أأشكر أم أكفر﴾ (27 النمل 40) وقال تعالى : ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ (5 المائدة 44)، وقال تعالى : ﴿ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون﴾ [69] (24 النور 55) وقال تعالى : ﴿فكفرت بأنعم الله﴾ [70] (16 النحل 112)؛[71] .

وبعد هذا الاستدلال بالقرآن الكريم يورد ما لا يقل عن عشرين حديثا محور بعضها إطلاق الكفر صراحة على المصدّقين ونذكر منها قوله عليه السلام حين سأله الرّجل عن فريضة الحج فقال : « أفي كلّ عام يا رسول الله ؟ فقال ﷺ : « ولو قلت نعم لوجبت ، ولو وجبت لم تفعلوا ، ولو لم تفعلوا لكفرتم ، ولكن اذا نهيتكم عن شيء فانتهوا واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطتعم.»[72]. وقوله ﷺ : «ليس بين العبد والكفر إلاّ تركه الصلاة»[73] وقوله ﷺ : « اذا كفّر الرجل أخاه فقد باء بها أحدهما »[74] ، ومحور البعض الآخر نفي العصاة من دائرة الجماعة

---

(69) والسياق عن وعد الله للمؤمنين

(70) والسياق عن قرية مطمئنة كان يأتيها رزقها رغدا .

(71) أحمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 37

(72) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 2 / 2 عدد 394 . ر. الترمذي : تفسير سورة المائدة 05 . النسائي : مناسك 1 . ابن ماجة مناسك : 2 . الدارمي : مناسك 4 . أحمد بن حنبل 1 / 255، 291 ر. ونسنك المعجم المفهرس 7 / 138 مع اختلاف في الصيغة .

(73) ر. مسلم إيمان 134 . الدرامي سنة 15 . الترمذي إيمان 9 . ابن ماجة اقامة 77 . الدارمي صلاة 29 ، أحمد بن حنبل 3 / 370 ، 389 . ر. ونسنك : المعجم المفهرس 37/6 .

(74) ر. مسلم : إيمان 1/1 . أحمد بن حنبل 142.60.23/2. ر. ونسنك : المعجم المفهرس 34/6 .

المسلمة مثل قوله عليه السلام : « من غشّنا فليس منّا »[75] .

ثم يختم هذا الاستدلال بقوله : « وكثرة الدّليل تمنع التّأويل »[76] وإن بدت لهجته قاطعة هنا ، لأنّه كان في صدد الرّد ، فقد جاء موقفه أكثر احترازا عند معالجة نفس القضية في شرح عقيدة التّوحيد حيث يقول : « وهو ـــ كفر النّعم ـــ كثير ، وإن كان في بعضها احتمال الوجه الأول ـــ الشرك ـــ وأستغفر الله من حمل كتابه على غير معناه ، وللأمّة في الكفر خلاف وتشغيب »[77] .

ويحاول الشماخي أن يعلّل هذا التّقسيم في سياق جدليّ فيقول : «فإن قلت لأي علّة جعلت بعض الكفر شركا وبعضه غير الشرك ، فالجواب : أن تذكر علة المخصوص فيقال لعلّة المساواة ، ولو خصّصت بالسّؤال النّفاق لكان الجواب بالخلف »[78] .

ويعتبر في سياق آخر أن المفهوم الثاني مجاز « أقول : لم نقل إنّ كفرهم شرك بل كفر نعمة ، وهو مجاز » [79] .

ويزيد المحشيّ القضية توضحيا حيث يعتبر كفر النّعمة فسقا فيقول : « واعلم أنّ الكافر والفاسق واحد » كما يقول : « صاحب الكبيرة نسميه فاسقا كافرا » ، ويستدلّ لذلك بقوله تعالى : ﴿وأمّا الذين فسقوا فمأواهم

---

(75) مسلم : إيمان 164. أبو داود : بيوع 50 . الترمذي : بيوع 72 . ابن ماجة : تجارات 36 الدرامي : بيوع 10 . أحمد 2 / 50. 3 / 466 . 4 / 45 ونسنك 4 / 515

(76) أحمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي 38

(77) أحمد الشّماخي : شرح عقيدة التوحيد : 127

(78) نفس المصدر

(79) أحمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي 44

النّار﴾ (32 السجدة 20) وقوله : ﴿النّار وعدها الله الذين كفروا﴾ (22 الحجّ 72) فالفاسق الذي جعل مأواه النّار هو الكافر الذي وعده النّار فثبت التّساوي » [80] .

كما يستدلّ يوسف المصعبي بقول البّرادي الذي يسوّي بين الفسق وكفر النّعمة حيث يقول « الفسق أيضا الخروج من الإيمان (جانب العمل) . تقول العرب فسقت الرّطبة أي نفينا عنها قشرتها وخرجت منها . وذلك بعد أن بيّن أثناء الرّد على المعتزلة الذين يعتبرون الفسق منزلة بين المنزلتين ، أنّ الفسق والكفر مترادفان بدليل قوله تعالى ﴿وقومَ نوح من قبلُ إنّهم كانوا قوما فاسقين﴾ (51 الذّاريات 46) وقوله تعالى ﴿ففسق عن أمره ربه﴾ (18 الكهف 50) . ثم يعلّق على كلام تبغورين بقوله : « فالمناسب للمصنّف رحمه الله أن يثبت التساوي بين الكفر والفسق بالقرآن» [81] .

ويقول يوسف المصعبي ايضا في شأن التّسوية بين كفر النعمة والنفاق : ما يلي : «وأما الإباضية... فصاحب الكبيرة عندهم بريء من الشرك والإيمان موسوم بالكفر والنّفاق كما قال تعالى : ﴿مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء﴾ (4 النساء 143) »[82] .

وقد وضّح أبوعمار القضية من قبل بعد أن أورد هذه الآية كما يلي : « لا إلى المشركين في الحكم والسيرة ، ولا الى المؤمنين في الاسم والثواب ، كما قال عزّ وجلّ : ﴿ما هم منكم ولا منهم﴾ (58 المجادلة

---

(80) المحشي : حاشية على كتاب الوضع : 55 ر. يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين 35

(81) يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين 36

(82) يوسف المصعبي : حاشية على تبغورين 26

14) [83] نفاهم من المؤمنين أن يكونوا معهم في التّسمية بالإيمان والمودة في الدّين ، ونفاهم من المشركين أن يكونوا معهم في التّسمية بالشرك وأحكام المشركين » [84] .

ويشير الشماخي أيضا إلى أنّ كفر النّعمة يرادف مفهوم الفجور والعصيان أيضا[85].

وهكذا يتّضح أنّ الإباضية يعتبرون أن كفر النعمة مرادف للفسق والنّفاق[86] والفجور والعصيان ، فالكفر حينئذ أعمّ من الشرك ويقول يوسف المصعبي في ذلك : «وأمّا على أصلنا من كون الكفر أعمّ من الشّرك فيصدق على المنافق والفاسق»[87].

وقد حلل أبو عمار هذا التّساوي في صدد الردّ على المعتزلة فقال : «فاسم الكافرين والفاسقين والضّالين والظّالمين والفجّار مشتمل على جميع أسماء أهل النار ، كما أن اسم المؤمنين والمسلمين والمهتدين والبارّين مشتمل على جميع أسماء أهل الجنّة ، ويستدل على ذلك بعديد من الآيات مثل قوله تعالى : ﴿واتّقوا النار التي أعدت للكافرين﴾ (3 آل عمران 131) حيث سمّى أهل النّار كافرين وقوله تعالى : ﴿وأمّا إن كان من المكذّبين الضّالين فنزل من حميم وتصلية جحيم﴾ (56 الواقعة 93) حيث سمّاهم ضالين .

ويختم بقوله : «فدلّ بهذا الذي قلنا أنّ هذه الأسماء كلّها مقرونة بإثبات الوعيد ، منوطة بوجوب العقاب ، ولن يجوز أن يكون وجوب العقاب إلاّ

---

(83) وبقية الآية ﴿ألم تر إلى الذين تولّوا قوما غضب الله عليهم..﴾
(84) أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 117
(85) ر. أحمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 45
(86) انظر ما يلي : 514
(87) يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين : 26

للكفر ، كما لا يجوز أن يكون وجوب الثّواب إلّا للإيمان»[88] .

وإن اعتبرت المصادر الإباضية أنّ كفر النّعمة مرادف للفسق وما إلى ذلك فهي تجعله ضد الإيمان كما أشرنا إلى ذلك في التعريف الشّرعي[89].

ولتوضيح هذه الضّدية ينقل يوسف المصعبي عبارة أبي عمار التالية : «إنّما يضادّ المؤمن الكافر ويضادّ الكافر المؤمن»[90] ويقول أيضا : «إنّ الإيمان والكفر ضدّان فلا يرتفعان معا كسائر الأضداد»[91].

كما جاء الحديث عن هذه الضّدية خلال تحليل مفهوم الاستطاعة والعون، وفي ذلك يقول يوسف المصعبي : «والكافر ممنوع من الإيمان يعني بالاشتغال بالكفر ، فلذلك لا يكون معذورا لأنّ منعه ، وعدم استطاعته إنّما جاءا من قبله كما دلّ عليه قوله تعالى : ﴿وما منع الناس أن يؤمنوا ...﴾ (18 الكهف 55) [92] [93] ».

---

(88) أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 126 — 127

(89) انظر ما سبق : 508

(90) يوسف المصعبي حاشية على اصول تبغورين : 32
أبو عمار عبد الكافي : الموجز : 2 / 124 — 125 ويضيف مجموعة من الكلمات المتضادّة بقوله : «ويضاد الموحد المشرك ، كما أن المشرك يضاد الموحد ، ويضاد المطيع العاصي، كما أن العاصي يضاد المطيع ، ويضاد الضال المهتدي ، كما أنّ المهتدي يضادّ الضال... وكذلك يضاد المؤمن الكافر ، كما يضاد الكافر المؤمن ، فمن تدبّر ما قلنا من هذا وجده كما وصفنا إن شاء الله» . وهذا في صدد الرّد على المعتزلة القائلين بالمنزلة بين المنزلتين .

(91) يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين : 35

(92) وبقية الآية : ﴿إذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربّهم إلّا أن تأتيهم سنّة الأولّين أو يأتيهم العذاب قبلا﴾ .

(93) يوسف امصعبي : حاشية على اصول تبغورين 79

فالمهمّ إذن أنّ الدّخول في الإيمان هو الخروج من الكفر كما أنّ الدّخول في الكفر هو الخروج من الإيمان .

وتجدر الملاحظة هنا أنّ هذه المصادر تجعل للكفر قواعد وأركانا ، وقد تستعمل كلمة قوائم عوض قواعد ، وذلك للتّحذير من كلّ ما يوصل إلى الكفر بنعم الله تعالى .

أمّا قواعده ، أو قوائمه فهي : الجهل والحميّة والكبر والحسد . وأمّا أركانه فهي : الرّغبة والرّهبة والشّهوة والغضب[94]. وتكتفي هذه المصادر بتوضيح معاني هذه الكلمات بالاعتماد على نصوص من القرآن ومن الحديث لتبيّن مدى صلتها بالكفر .

ومن كفر النّعمة إلى مرادفه النّفاق .

الإباضية والنّفاق :

ذكرنا أنّ كلمة النفاق تأتي بمعنى كفر النّعمة ، إلاّ أنّ المصادر الإباضية تتوسّع في بسط مفهومها ، فهي **لغة** : كما جاء في الصّحاح : «والنّافقاء إحدى جحرتي اليربوع يكتمها ويظهر غيرها ، وهو موضع يرققه فإذا أوتي من قبل القاصعاء ضرب النافقاء برأسه فانتفق ، أي خرج . والجمع النّوافق إلى أن قال : ونافق أي أخذ في نافقاء ، ومنه اشتقاق المنافق في الدّين الخ ...»[95].

وقال صاحب كتاب العدل والإنصاف : «أبواب جحر اليربوع : القاصعاء

---

(94) ر. أحمد الشماخي : شرح عقيدة التوحيد 54 ــ 57 . ر. المحشي : حاشية على كتاب الوضع 99.98

(95) المحشي : حاشية على كتاب الوضع 87

والراهطاء والنّافقا : باب مستخف يخرج منه عند الضرورة اذا خاف ، فأخفاه عن العيون»[96].

النفاق شرعا : قال في كتاب العدل والإنصاف : «هو اسم شرعي فسّره أهل العلم فقالوا اختلاف السّريرة والعلانية ، واختلاف القول والعمل ، واختلاف المدخل والمخرج ، وهذه المقالة تروى عن الحسن البصري ومعناها عن حذيفة بن اليمان[97] وهو قول جل الصحابة»[98].

ويقول المصعبي : «والذي عليه أصحابنا ومن وافقهم أنّ النّفاق في الأفعال لا في الاعتقاد ، فلا فرق بين منافق العصر وغيره من الموحدين»[99].

ويلح المصعبي على أنّ النّفاق يكون في الأفعال عند شرحه لقوله تعالى : ﴿ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدّقنّ ولنكوننّ من الصالحين فلمّا آتاهم من فضله بخلوا به وتولّوا وهم معرضون فأعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون﴾ (9 التوبة 75ـ77) فيقول : «قلت فظاهر هذه القصة (قصّة ثعلبة) يدلّ كما ذهب إليه الأصحاب على أنّ النّفاق في الأفعال لِمن أنصف»[100].

كما بيّن أنّ النّفاق والإيمان لا يجتمعان عند تعليقه على هذه الآيات بقوله : «فلما أخبرهم عن الوعد باللسان وعقّب بالنفاق في القلب عقوبة لهم ، ولن يستقيم الإيمان والنّفاق في قلب واحد»[101].

---

(96) نفس المصدر

(97) حذيفة بن اليمان (ت 36 / 656) صحابي . فاتح . صاحب سر النبي في المنافقين ر. الزركلي : الاعلام 2 / 180 ــ 181

(98،99) يوسف المصعبي : حاشية على كتاب الديانات : 17 وحاشية على اصول تبغورين 26

(100) يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين : 29

(101) نفس المصدر 17

ويقول الشماخي:«اعلم أنّ أصل النّفاق الخلف لقوله تعالى : ﴿فأعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذِبون﴾ (9 التوبة 77) .

ويفسر ذلك المحشّى كما يلي : «يعني أنّ أصل النّفاق الذي ينبني عليه هو الخلف والكذب لأنّ الأصل ما يبنى عليه غيره كما يدل عليه ظاهر الآية، وليس المراد أنّ الخلف والكذب هما عين النّفاق بل سببان له .

ويضيف الشماخي ذكر نوعين من أنواع النّفاق :

أولا : نفاق الخيانة وهو ما ضيّع من الفرائض وارتكاب الكبائر بشهوة ، وقد قال عليه السلام : «اذا حدّث كذب ، واذا ائتمن خان ، واذا وعد أخلف»[102].

ثانيا : نفاق التّحليل والتّحريم وهو ما يقوله أهل الخلاف من غير الحقّ وما ارتكبوه بتأويل وديانة»[103].

وقد عدد الشّماخي عند تعريفه للكبائر جميع **كبائر النّفاق** فقال : «وقال أصحابنا : الكبيرة كفر وضلال وفسق ... فمنه شرك ، ومنه نفاق وهو جميع ما حرّمه الله تعالى إن اقترفه غير محلّل ، أو ترك شيئا ممّا أوجب عليه محرّما له ، ككسب الحرام ، وأكله من أموال الناس ، ومن الميتة ، والدمّ ، ولحم الخنزير ، والخمر ، والنبيذ ، والمسكر ، والبول ، والغائط ، وأنجاس أهل الشرك ، وذبائحهم ، وجميع الفواحش ما ظهر منها وما بطن من الزّنا ومقدّماته ، والربا ، والغشّ ، والتّطفيف ، والبغي ، والسّرقة ، والخيانة ،

---

(102) ر. البخاري : شهادات 28 . وصايا 8 مظالم 17 . أدب 63 مسلم إيمان 107 ، 108 أبو داود سنة 15 الترمذي إيمان 14 النسائي إيمان 20 . احمد ابن حنبل 2 / 189 — 198 ر. ونسنك : المعجم المفهرس 5 / 549

(103) أحمد الشمّاخي : شرح عقيدة التوحيد : 128

وقول الزور مطلقا ، من الكذب ، والقذف ، والشهادة ، وحكم الجور ، والرشوة عليه ، وقتل النفس ، وفعل الميسر ، وعقوق الوالدين ، وقطيعة الرحم ، ومنع الحق مطلقا ولو نفقة عبدك وامرأتك ، والسحر ، والتنابز بالألقاب ، والغيبة ، والنميمة ، والأيمان الفاجرة ، والجور في قسم الإرث ، وكتمان الشهادة ، وترك الصلاة والصّوم ، ومنع الزكاة ، وترك الحج ، والكبر ، والحسد ، وسوء الظن ، واليأس من الرّحمة ، وأمن مكر الله ، والإصرار على الصّغيرة والعصبية ، والرغبة في الاستحلال ، أو التّحريم مع التّحليل»[104].

أمّا أصناف المنافقين فقد عدّدها المصعبي تبعا للأصل الذي يشرحه[105] فقال : «وإنّما كان أوّل النّفاق في أهل القبلة بتركهم الهجرة فسمّاهم الله منافقين .

ومن المنافقين من أصاب النّفاق بإيذاء النبي ﷺ في الصّدقات .

ومنهم من نافق بمنعه الصّدقة مثل ثعلبة وغيره .

ومنهم ﴿الذين يلمزون المطّوّعين من المؤمنين في الصّدقات والذين لا يجدون إلاّ جهدهم﴾ (9 التوبة 79) .

ومنهم المخلّفون عن رسول الله ﷺ في الجهاد .

ومنهم ﴿الذين اتّخذوا مسجدا ضرارا وكفرا وتفريقا بين المؤمنين﴾ (9 التوبة 107) .

---

(104) الشماخي (أحمد) شرح عقيدة التوحيد : 145 — 150

(105) والأصل هو لتبغورين بن عيسى الملشوطي : أصول تبغورين 24.22 . ر. يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين 25 — 32

ذاك هو مفهوم النّفاق ، وتلك هي أصناف الكبائر التي تندرج تحته . وهؤلاء هم أصناف المنافقين حسب المصادر الإباضية ، فماذا عن الشّرك

الإباضية والشرك :

لقد ذكرنا أثناء تعريف الكفر أنّ الإباضية يقسمونه إلى قسمين فحللنا ما يتعلق بالقسم الثاني وهو كفر النّعمة وبقي أن نقف عند القسم الأوّل وهو الشّرك فكيف عرفته المصادر ؟

لم نلمس أي اهتمام **بالمدلول اللّغوي** إلاّ في إشارة عابرة عند المحشّي عند المقابلة بين التّوحيد والشرك حيث بيّن أنّ التوحيد أوسع من الإفراد كما أنّ الشّرك أوسع من المساواة ثم قال في صيغة جدلية : «اللهم إلاّ أن يقال مراد أصحابنا رحمهم الله أن ذلك معناهما بحسب اللغة»[106].

أمّا المدلول الشرعي فقد حدّدته المصادر كما يلي : «الشّرك يكون جحودا كفعل أهل الدّهر والثّنوية ، ويكون مساواة كشرك من سواهم والأصل فيه المساواة أي أن تساوي بين الله والخلق في صفة أو فعل أو ذات»[107].

فالشرك حينئذ نوعان : **شرك جحود** ويفسر التّلاتي ذلك بقوله : «إنكار الله رأسا»[108]. وتضيف المصادر «إنكار رسول من الرّسل أو كتاب من كتبه ، أو آية أو كلمة أو حركة أو سكون من كتبه ، أو صفة من صفاته أو فعل من أفعاله»[109].

---

(106) المحشي : حاشية على كتاب الوضع 9 . لم يطل في المدلول اللغوي لأنه لم يكن مثار جدل

(107) أحمد الشماخي : شرح عقيدة التوحيد 127 ر. أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : جواب لاهل عمان 91

(108) أبو سليمان التلاتي : شرح عقيدة التوحيد : 128

(109) ر. نفس المصدر .

وشرك مساواة أي جعل شريك لله تعالى عن ذلك علوا كبيرا .
فالمشرك حينئذ هو الجاحد أو المساوي بين الله والخلق(110) .

وفعل الشّرك أن يعبد غير الله أو يتقّرب إلى الله بمعصية أو باللّسان خاصة(111).

ولا تطيل المصادر في الاستدلال على الشرك من السياق القرآني بل تكتفي بالإشارة إلى أنّ كلمة كفر يغلب على استعمالها معنى الشّرك في القرآن الكريم مثل قوله تعالى : ﴿وإنّ الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم﴾ (2 البقرة 6) .

وتتعرّض المصادر إلى الحديث عن الشرك عند توضيح الصّلة بين العلم والعمل فيقول أبو مهدي مثلا : «والشّرك يصحّ فيه العلم وإن عمل به بطل العلم»(112).

كما تعتبر أنّه لا يسع جهل الشرك ويقول الشّماخي في هذا الصّدد : «ولا يسع جهل الشرك ، لأنّ من جهله لم يعلم التّوحيد ، ومن لم يعلم التّوحيد فهو مشـرك فينتج من جهل الشّرك مشرك»(113).

ويعدّد الشماخي كبائر الشرك كما عدد كبائر النّفاق : «فمنه (الكبير) شرك وهو ما كان تكذيبا لله وإنكارا لشيء ممّا أمر به نصّا ، كانكار توحيد الله أو شبّهه بخلقه أو سوّاه بغيره في ذات أو صفة ، أو ينكر وجوده ، أو يجهل معرفته أو ينكر حرفا من كتبه ، أو نبيا أو رسولا ، أو ملكا ،

---

(110) ر. أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : جواب لاهل عمان : 91
(111) ر. أحمد الشماخي : شرح عقيدة التوحيد : 126
(112) أبو مهدي عيسى بن إسماعيل : جواب لأهل عمان : 91
(113) أحمد الشماخي : شرح عقيدة التوحيد : 130

أو جهل البعث ، أو شك في وجه من وجوه التّوحيد التي لا يسع جهلها ، أو وصف الله بصفات النّقص كما وصفت المشبّهة ، أو يتقرّب إلى الله بمعصية منصوص عليها ، أو يترك بعض الطّاعات ويقول أمر الله بذلك ، أو يتقرب إلى الخلق بأفعاله من جميع الطّاعات كالذّبح والصلاة ، أو يدعو إلى عبادة غير الله ، ويدخل في ما ذكرنا الاستحلال لما حرّم الله تعالى نصّا ، أو يحرّم ما أحل الله نصّا بغير تأويل ، أو جهل الشّرك ويدلّك على ذلك قوله تعالى : ﴿وإن أطعتموهم إنّكم لمشركون﴾ (6 الأنعام 121)»[114].

وهكذا على هذا الأساس من الفهم تقوم الأحكام إذ الفرق واضح بين أحكام كبائر الشرك ، وكبائر النّفاق فماذا عن صلة الأسماء بالأحكام ؟

الأحكام المترتبة على هذه الأسماء :

يقول أبو عمار عبد الكافي : «فهذه أحكام ثلاثة لأسماء ثلاثة :

1) القتل للمشركين ، والسّبي ، والغنيمة ، وتحريم الذبائح ، وتحريم المناكحة ، والموارثة ، والمدافنة معهم إلاّ ما يحلّ من أهل العهد من ذلك .

2) وتحريم القتل للمنافقين (كفار النعم) إذا هم لم يظهروا نفاقهم ، وتحريم السبي ، والغنيمة منهم ، وتحليل الذبائح ، والمناكحة والموارثة ، والمدافنة معهم ، وتجريح شهاداتهم ، وإبطال عدالتهم ، وإقامة الحدود عليهم وفيهم ، ولذلك يروى عن الحسن أنّه قال : « إنّ الحدود في المنافقين»[115].

---

(114) أحمد الشماخي شرح عقيدة التوحيد 148

(115) **ملاحظة** : إنّ هذا الحكم يتعلق بمن ثبت عليه كفر النّعمة من الإباضية وغير الإباضية وهذا تغفل عنه كتب الفرق لأنّها تتصور أنّ هذا لا يطبّق إلاّ على المخالفين .

3) وللمؤمنين وجوب الولاية والمودّة والمحبة في الدين ، والاستغفار لهم ، وتجويز شهاداتهم ، وإثبات عدالتهم ، والتّزكية لهم .

فهذه أحكام ثلاثة لأسماء ثلاثة ، قال الله عزّ وجلّ : ﴿إنّا عرضنا الأمانة على السّمٰوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنّه كان ظلوما جهولا ، ليعذّب الله المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات ويتوب الله على المؤمنين والمؤمنات وكان الله غفورا رحيما﴾ (33الأحزاب 73 ,72) فجعلهم ثلاث منازل معروفة غير مجهولة في كتاب الله عزّ وجلّ»(116) .

وقد عبّر عامر الشّماخي عن هذا المعنى بقوله : «ندين بأن منزلة النّفاق (كفر النّعم) بين منزلة الإيمان ومنزلة الشّرك ، وندين بأنّ المنافقين ليسوا بمؤمنين ولا بمشركين ، وندين بأن المشركين ليسوا بمؤمنين ولا منافقين ، وندين بأن المؤمنين ليسوا بمنافقين ولا بمشركين ، ومن سمّى كلّ واحد منهم باسم صاحبه فقد كفر»(117).

وبيّن صلة الأحكام بهذه الأسماء كما يلي : «وندين بأنّ الأسماء تابعة ، أي موافقة للأحكام»(118).

هذا عن الصلة بين الأسماء والأحكام ويحسن أن نبيّن صلة هذا بمواقف لبعض الفرق الإسلامية الأخرى قبل أن نتحول إلى قضية الوعد والوعيد والخلود .

واضح من خلال هذا العرض أنّ الإباضية يتفقون وسائر الفرق الاسلامية في شأن المؤمن الموفّي وفي شأن المشرك إلّا أنّهم يختلفون عن غيرهم في شأن كفر النعمة .

---

(116) أبو عمار عبد الكافي : الموجز 117 — 118

(117) عامر الشماخي : كتاب الديانات : 445 — 45 ر. عمرو التلاتي : شرح كتاب الديانات 68 — 70

(118) نفس المصدرين السابقين : 45 و73

فإن قال المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين واعتبروا مرتكب الكبيرة فاسقا ولم يطلقوا عليه تسمية الكفر كما فعل ذلك الإباضية مع إضافة «النّعمة» فإن الاختلاف بينهما لفظي لأنّ حكم الفاسق عند المعتزلة هو حكم كافر النّعم عند الإباضية ، وفي ذلك يقول يوسف المصعبي «أمّا عند المعتزلة فكلمة كفر مختصّة بالشرك ... والخلاف بيننا وبينهم في الحقيقة لفظي بالنّظر إلى إطلاق لفظ الكفر وعدمه أمّا أحكامه فهي متّفقة عندنا وعندهم في الدنيا والآخرة»[119].

أمّا عن موقف الأزارقة والصّفرية من اعتبار العصاة مشركين على أنّ الكفر لا يعتبر إلّا شركا فإن ردّ الإباضية كان عمليّا كما أشرنا إلى ذلك من قبل وكانت القطيعة بين الطّرفين من اجتماع صومعة البصرة وقد أشار الشماخي إلى ذلك بقوله : «ولكن يسمّى كفر نعمة خلاف الخوارج»[120]، وقد توسّع أبو عمار عبد الكافي من قبل في الردّ على هؤلاء[121] فالخلاف حينئذ جذري بين الطرفين كما لاحظنا أنّ الخلاف جذري بين الإباضية والمرجئة في شأن الإيمان[122] .

أما عن موقف الأشاعرة من القضية فيقول المصعبي : «وأصل الأشعرية الكافر خاص بالشرك»[123] إلّا أنّ أحمد الشماخي يشير في ردّه على

---

(119) يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين 35 ر. القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة : الأصل الرابع : المنزلة بين المنزلتين 696 — 711 . ر. الإيجي : المواقف : 2 / 459

ولزيادة تحليل ردود الإباضية على المعتزلة ر. أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 123 — 129

(120) أحمد الشماخي : الرّد على صولة الغدامسي : 37

(121) ر. أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 118 — 122

(122) انظر ما سبق : 505

(123) يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين : 26 . وهو قول الشيعة الإمامية ايضا . ر. محمد جواد مغنية : التفسير الكاشف 1 / 139

الغدامسي إلى أنّ مفهوم كفر النّعمة موجود عند الأشاعرة»[124].

---

(124) ر. أحمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي 44 وفي هذا الصّدد فقد جاء عند يحي بن سلام وهو من أسلاف الأشاعرة أن الكفر على أربعة وجوه :
الوجه الاول : الكفر يعني الكفر مسه ، يعني الكفر بتوحيد الله والإنكار له .
والوجه الثاني : الكفر يعني الجحو : .
والوجه الثالث : الكفر يعني كفر النّعمة . وذلك في البقرة ﴿واشكروا لي ولا تكفرون﴾ (152) ، ولا تكفروا نعمتي . وقال في النّمل : ﴿أأشكر أم أكفر﴾ (40) يعني أم أكفر النّعمة . وفي لقمان ﴿ومن كفر﴾ (12)يعني كفر النّعمة ، وقال فرعون : ﴿وفعلت فعلتك التي فعلت وأنت من الكافرين﴾ (الشعراء 19) يعني الكافرين بنعمتي إذ ربيتك صغيرا وأحسنت إليك ، ونحوه كثير .
والوجه الرابع : الكفر يعني البراءة
ر. يحيى بن سلام : التّصاريف . قدمت له وحققته هند شلبي . الشركة التونسية للنشر والتوزيع . تونس 1979 ص 104 — 105 . وعن ابن سلام.
ر. الزركلي : الاعلام 9 / 2
ويعدّد سعيد بن تعاريت أسماء القائلين بكفر النّعمة من غير الإباضية فيقول : «وهو مذهب الحسن البصري وعليه ابن مجاهد والمحدثون والبخاري ، وروي ذلك عن سعيد بن جبير ونافع والحكم ، وهي رواية عن أحمد اختارها طائفة من أصحابه ، وهي قول ابن حبيب من لمالكية كما ذكر ذلك أبو الفرج في شرح الأربعين النووية وقال خليل في توضيحه : واعلم أن ابن حبيب وافقه على تكفير تارك الصلاة كثير من المحدثين كأحمد بن حنبل والبخاري وغيرهما ، وكترك صوم رمضان اهـ.
ونقل الفاكهاني على الرسالة في باب الصلاة عن ابن حبيب وابن عبد الحكم وابن عيينة أنّ تارك الصلاة عامدا أو مفرّطا كافر وكذا تارك الزّكاة والصوم والحج» . المسلك المحمود : 64 — 65
ملاحظة : واضح أن كلمة كفر «استعملت عند هؤلاء جميعا بمعنى كفر =

فالمفهوم الغالب حينئذ عند الأشاعرة أن الكفر يعني الشّرك ولذلك يكون الصدام بين الطّرفين ، لكن عند التأمّل يثبت أنّ الخلاف في البداية لفظي خاصة في ما يترتب عليه من أحكام الدّنيا . فالإباضية متفقون والأشاعرة على أنّ العصاة من أهل القبلة يحرم قتلهم ، ويحرم سبيهم والغنيمة منهم ، ويحل دماؤهم ، ومناكحتهم ، وموارثتهم ، والمدافنة معهم . وتجرّح شهاداتهم ، وتبطل عدالتهم ، وتقام عليهم الحدود عند ثبوت إدانتهم بالبينات الشرعية ، إلاّ أنّ الإباضية يتجاوزون الأشاعرة في تطبيق البراءة الشخصية[125] من هؤلاء حتى يقلعوا عن معاصيهم التي يجاهرون بها .

أمّا في ما يتعلق بأمر الآخرة فالخلاف جذري كما سنبين ذلك بعد حين[126] .

= النّعم لكنها لم تأخذ بعدا اصطلاحيا حضاريا كما هو الأمر عند الإباضية الى حد أنّها صارت من خصائصهم العقائدية التي يتميّزون بها عن غيرهم.

(125) وهذا المبدأ يكون قوي المفعول عند انعدام الإمام العادل الذي يقيم الحدود ويردع المتمردين على حدوذ الله تعالى .

(126) انظر ما يلي مبحث الوعد والوعيد والخلود .

الوعــد والوعيــد

لغة : جاء في لسان العرب ما يلي : وعده الأمر وبه عدة ووعدا وموعدا وموعدة ، وهو من المصادر التي جاءت على مفعول ومفعولة ... قال ابن جنّي : وممّا جاء من المصادر مجموعا معملا قوله : « مواعيد عرقوب أخاه بيثرب » والوعد من المصادر المجموعة ، قالوا : الوعد ، حكاه ابن جنّي .

وقال مجاهد في قوله تعالى ﴿ ما أخلفنا موعدك بملكنا ﴾ (20 طه 87) قال : الموعد العهد ، وكذلك قوله تعالى : ﴿فأخلفتم موعدي﴾ (20 طه 86) قال : عهدي . وقوله عزّ وجلّ ﴿وفي السّماء رزقكم وما توعدون﴾ (51 الذاريات 22) قال : رزقكم المطر ، وما توعدون : الجنة . قال قتادة في قوله تعالى : ﴿واليوم الموعود﴾ (85 البروج 2) إنّه يوم القيامة .

وفرس واعد : يعدك جريا بعد جري ، وأرض واعدة : كأنّها تعد بالنبات . وسحاب واعد : كأنّه يعد بالمطر. يوم واعد : يعد بالحرّ ... ويقال للدّابة والماشية اذا رجي خيرها وإقبالها واعد ، وقال الرّاجز : (رجز)

كيـف تَراهـا وَاعـدًا صِغارُهـا يَسُوءُ شُنَّاءَ العِدَى كِبَارُهَـا ؟

ويقال : هذا غلام تعد مخايله كرما ، وشيمه تعد جلدا وصرامة .

والوعيد والتوعد : التهدد ، وقد أوعده وتوعده .

قال الجوهري : الوعد يستعمل في الخير والشرّ .

قال ابن سيده : وفي الخير الوعد والعدة ، وفي الشرّ الإيعاد والوعيد فإذا قالوا أوعدته بالشرّ أثبتوا الالف مع الباء، وأنشد لبعض الرّجّاز : (رجز)

أوعَدنـي بالسِّجْـنِ والأداهـمِ رِجْلِي ، ورِجْلِي شَثْنَةُ المَنَاسِم

قال الجوهري : تقديره أوعدني بالسّجن ، وأوعد رجلي بالأداهم . ورجلي شثنة أي قوية على القيد .

قال الأزهري : كلام العرب وعدت الرّجل خيرا ، ووعدته شرا[1] وأوعدته خيرا ، وأوعدته شرّا ، فاذا لم يذكروا الخير قالوا : وعدته ولم يدخلوا ألفا ، واذا لم يذكروا الشرّ قالوا : أوعدته ولم يسقطوا الألف ، وأنشد لعامر بن طفيل : (طويل)

وإنّي ، وإنْ أَوْعَدْته ، أوْ وَعَدْتُهُ لأُخلِف إيعادي وأُنْجزُ مَوْعِدي[2]

وإذا أدخلوا الباء لم يكن إلاّ في الشر ، كقولك أوعدته بالضّرب ، وقال ابن الأعرابي : أوعدته خيرا ، وهو نادر ، وأنشد (بسيط)

يَبْسُطُني مرَّةً ، ويُوعِدُني فضلاً طرِيفا إلى أَيَادِيه

قال الأزهري : هو الوعد والعدة في الخير والشر ... .

ويقال : اتّعدت الرجل إذا أوعدته ، قال الأعشى : فإن تتّعدني أتّعد مثلها ...

أبو الهيثم : أوعدت الرجل أوعده إيعادا وتوعّدته توعّدا واتّعدتّ اتّعادا .

ووعيد الفحل : هديره إذا همّ أن يصول .

---

(1) من ذلك قوله تعالى : ﴿وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنّات تجري من تحتها الأنهار﴾ (9 التوبة 72)
وقوله تعالى : ﴿وعد الله المنافقين والمنافقات والكفّار نار جهنم﴾ (9 التوبة 68)

(2) هذا البيت يذكره القائلون بإخلاف الوعيد ، ويعتبرونه شاهدا لغويا يدعّم موقفهم إلاّ أنّ القائلين باثبات الوعيد يعتبرون أنّ الاحتجاج بالنصوص النقلية قرآنا أو حديثا أقوى .

نتبيّن من خلال ما أورده ابن منظور من الشّروح والشّواهد أنّ مادة وعد تستعمل لمدلولات ماديّة كجري الفرس ونبات الأرض ، ولمدلولات معنوية كمخايل الغلام التي تعد كرما . كما نلاحظ تداخلا في الحقل الدّلالي بين صيغة المجرد وعد وصيغة المزيد أوعد فكلاهما تستعملان للخير والشرّ ، ويبدو أن مرور الزمن غلّب دلالة الخير لوعد ودلالة الشرّ لأوعد، ومن هناك كان منطلق مصطلح الوعد الوعيد وإن لم يشر إلى ذلك ابن منظور كما رأينا في تفسيره مادتي قضى وقدر ، حيث غلب الشّرح الاصطلاحي العقائدي على الشّرح اللغوي ، ولعلّ ذلك يرجع الى أنّ موضوع الوعد والوعيد لم يقرّح المتلكمين كما قرّحهم موضوع القضاء والقدر .

اصطلاحا : معلوم أنّ الوعد والوعيد أصل من أصول المعتزلة لذلك نجدهم أكثر اعتناء من الفرق الأخرى بالتّعريف الاصطلاحي .

وهذا القاضي عبد الجبار يعرّف الوعد والوعيد كما يلي :

« أمّا الوعد فهو كلّ خبر يتضمّن إيصال نفع الى الغير ، أو دفع ضرّ عنه في المستقبل ، ولا فرق أن يكون حسنا مستحقّا ، وبين أن لا يكون كذلك .

وأمّا الوعيد ، فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر الى الغير ، أو تفويت نفع عنه في المستقبل ، ولا فرق بين أن يكون حسنا مستحقا ، وبين أن لا يكون كذلك»(3) .

أمّا الإباضية فقد جاء تعريفهم كما يلي :

والوعد هو الإخبار بالخير كما في قوله تعالى : ﴿ إنّ الذين آمنوا وعملوا الصّالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا ﴾ (18 الكهف 107) .

---

(3) القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة : 134 ــ 135

والوعيد هو الإخبار بالشرّ كما في قوله تعالى : ﴿ إنّ الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنّم خالدين فيها ﴾ (98 البيّنة 6).

ويذكر التّلاتي أنّ « الوعد يكون في الخير والشرّ لقوله تعالى : ﴿ وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصّالحات منهم مغفرة وأجرا عظيما ﴾ (48 الفتح 29) وقوله : ﴿النّار وعدها الله الذين كفروا﴾ (22 الحج 72)، والوعيد لا يكون إلّا في الشر »[4] . وجاء في قاموس الشريعة ما يلي : «الوعد هو ما وعد الله أهل طاعته من الثّواب في الآخرة وهو حقّ . والوعيد ما أوعد الله أهل الكفر والمعاصي من العقاب في الآخرة وهو حقّ »[5] .

فالتّعريف الاصطلاحي بقي في مستوى التّعريف اللغوي إلّا أنّ الخير والشرّ يقصد منهما الثّواب والعقاب في الآخرة والاستدلال القرآني شاهد على ذلك .

فالمهم حينئذ أنّ التّعريف الاصطلاحي يربط العمل بالجزاء الأخروي ، وصارت الكلمتان مقترنتين للدلالة على أصل من الأصول التي اختلفت الفرق في شأنها ، وإن كان الاختلاف لا يتعلّق إلّا بالوعيد ...

ذلك هو التّعريف الاصطلاحي فماذا عن الأطوار التاريخية التي مرّت بها هذه القضية ؟ وما هي العوامل التي دفعت الى قيام هذا الخلاف بين المسلمين

---

(4) عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 107 وجه . عبد العزيز الثميني : النور ص 276 ـــ 277 .
نلاحظ اتفاقا مع المعتزلة في أنّ الوعد والوعيد من الأسلوب الخبري وليس من الأسلوب الإنشائي . (انظر ما يلي ص : 633)

(5) جميل بن خميس السّعدي : قاموس الشريعة ، ط . دار جريدة عمان للصّحافة والنشر سلطنة عمان 1983 . نشر وزارة التراث القومي بعمان . 6 / 5 .
والمؤلف من علماء الإباضية بعمان (ق 13 / 19) حسب ما ورد في تقديم الجزء الاول من كتاب قاموس الشريعة : 15 للمحقق عبد الحفيظ شلبي .

في شأن الوعيد بعد أن كانوا على رأي واحد زمن رسول الله ﷺ ؟ وما هو موقف الإباضية وسط هذا الخضم بصفة عامة وبصفة أخص بالنسبة الى المرحلة التي تعنينا ؟ .

التّطور التّاريخي لقضية الوعد والوعيد :

إنّ الإسلام صريح في انطلاق قضية الجزاء من بدء الخليقة اذ يربطها القرآن الكريم بهبوط آدم من الجنّة إذ يقول تعالى : ﴿ اهبطوا منها جميعا فإمّا يأتينّكم منّي هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليه ولا هم يحزنون ، والذين كفروا وكذّبوا بآياتنا أولئك أصحاب النّار هم فيها خالدون ﴾ (2 البقرة 38 — 39) .

ويتجدّد التذكير بالوعيد قبيل ارتكاب أوّل جريمة على وجه الأرض حيث يقول هابيل لأخيه قابيل : ﴿ لئن بسطتّ إليّ يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إنّي أخاف الله ربّ العالمين ، إنّي أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النّار وذلك جزاء الظّالمين ﴾ (5 المائدة 28 — 29) .

فمفهوم الوعد والوعيد — وهو محور قضيّتنا — قديم حينئذ قدم وجود الإنسان على وجه البسيطة ، ولذلك يبيّن القرآن الكريم أنّ وظيفة الأنبياء والرّسل تتمثّل في التّبشير بالثّواب والإنذار من سوء المآب . قال تعالى : ﴿ وما نرسل المرسلين إلاّ مبشّرين ومنذرين فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، والذين كذبوا بآياتنا يمسّهم العذاب بما كانوا يفسقون ﴾ (الأنعام 48 — 49) .

كما أنّ الناظر في الدّيانات الوضعية يلمس تأثّرها من قريب أو من بعيد بما أنزل من رب العالمين إذ لكل منها تصوّر خاص للثواب والعقاب ، ونذكر على سبيل المثال أنّ المزدكية تثبت أنّ الإنسان إثر موته يحاسب ، ثم توزن سيّئاته وحسناته ، فإن ثقلت حسناته فإلى النّعيم الأبدي ، وإن استوت حسناته وسيئاته فإلى قرار هادئ ليس فيه إلاّ الشعور بالبرودة والحرارة ، وأمّا إن ثقلت سيئاته فإلى جهنّم حيث يسام سوء العذاب طيلة تسعة آلاف سنة ثم

تفتح جهنّم ليكون بعث جديد يجدّد العالم ويطهّر العصاة بصفة نهائية ويعيش الناس إلى الأبد في عالم لا شرّ فيه[6] .

واضح من خلال هذا التّصور أثر الوحي السّماوي الذي استمرّ مع جميع الأنبياء والرسل ، والمهمّ عند الفرس أنّ إنفاذ الوعيد مؤقّت بزمن محدود وألّا خلود في العذاب .

أمّا أهل الكتاب فقد أثيرت عندهم قضية الخلود في النّار وعدمه ، كما جاء ذلك في قوله تعالى : ﴿ ذلك بأنّهم قالوا لن تمسّنا النّار إلّا أيّاما معدودات وغرّهم في دينهم ما كانوا يفترون ﴾ (3 آل عمران 24) وفي قوله تعالى : ﴿ وقالوا لن تمسّنا النّار إلّا أيّاما معدودة . قل أتّخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده أم تقولون على الله ما لا تعلمون ﴾ (2 البقرة 80) .

والرّدّ القرآني صريح على هؤلاء اذ اعتبر أنّ قولهم من باب الافتراء ومن باب أن يقول الإنسان على الله ما ليس له به من علم[7] .

والمتأمّل في كتاب الله يتبيّن قيام رسالة الإسلام كبقية الرّسالات السابقة على التّبشير والإنذار ، وهاك على سبيل المثال آيتين جاء فيهما لفظ الوعد والوعيد صريحا . الأولى قوله تعالى : ﴿ لكن الذين اتّقوا ربّهم لهم غرف من فوقها غرف مبنيّة تجري من تحتها الأنهار وعد الله لا يخلف الله الميعاد ﴾ (39 الزمر 20) والثانية قوله تعالى : ﴿ وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا وصرّفنا فيه من الوعيد لعلّهم يتّقون أو يحدث لهم ذكرا ﴾ (20 طه 113) .

ومعلوم أنّ منطلقات كتب أصول الدّين هي النّصوص النقلية من قرآن كريم وحديث شريف[8] ، ولذلك نحسّ أنّ قضية الوعد والوعيد وقعت

---

(6) ر. كريستوس : 366 — 367

(7) انظر ما يلي : 718 كيف كانت الآيتان مثار جدل بين الفرق الإسلامية .

(8) انظر ما يلي : 600 وما يليها.

إثارتها زمن الرسول عليه السلام والقرآن يتنزّل إلاّ أنّ إجاباته عليه السلام لم تفسح المجال لأيّ جدل كما سيقع في ما بعد ، ومن ذلك ما جاء عن جابر بن زيد أنّ رسول الله ﷺ قال : «هلك المصرون» ــ ثلاثا ــ فقال رجل : يا رسول الله ، فأين قول الله تعالى : ﴿ إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾ (4 النساء 48) فقال رسول الله ﷺ : « أفيكم أحد يقرأ سورة طه ؟ فقال أبيّ بن كعب : أنا يا رسول الله ، فقال اقرأ : ﴿ وإنّي لغفّار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى ﴾ (20 طه 82) فقال رسول الله ﷺ : « لهؤلاء وقعت المشيئة ثلاثا. » [9] فالسّائل حينئذ استفسر عن المشيئة المتعلّقة بمغفرة ما دون الشّرك من المعاصي فجاء جواب الرسول ﷺ شافيا انطلاقا من آية أخرى بيّنت أنّ المشيئة تتعلّق بمن تاب وآمن وعمل صالحا ، وبذلك فهي لا تشمل المصرّ على المعاصي .

ومن ذلك ما جاء في الحديث عند وقوف الرسول ﷺ عند قبرين قوله : « رجلان يعذبان في القبر ولا يعذبان على كبير ، أما أحدهما فإنه لا يستبرئ من البول والغائط ، وأما الثاني فالذي يمشي بين الناس بالنميمة»[10] .

المهمّ أنّ المرحلة لم تكن مرحلة جدل وإنّما هي مرحلة عمل ، والقول الفصل الذي لا يردّ للرسول ﷺ .

وما أن انتقل الرسول ﷺ وسلم الى الرفيق الأعلى وبويع أبو بكر بالخلافة

---

(9) ر. يوسف المصعبي : حاشية على كتاب الديانات : 22 ر. أحمد الشماخي : الرّد على صولة الغدامسي 39 . عمرو بن خليفة السوفي : كتاب السّؤالات : 52 . ر. جميل بن خميس السعدي : قاموس الشريعة 6 / 9 والحديث لم يرد عند ونسنك في المعجم المفهرس .

(10) جاء الحديث عند أحمد بن حنبل : «انهما ليعذبان في الغيبة والبول» 2 / 5 ــ 39 . ر. ونسنك : المعجم المفهرس 1 / 234 . ر. الربيع بن حبيب . الجامع الصحيح 2 / 25 عدد 487

حتى ثار النّقاش حول مانعي الزّكاة وكان موقف الخليفة حازما حيث اعتبر أنّ مانع الزّكاة مرتدّ ، ويجب أن يحارب رغم أنّه يتفوّه بالشّهادتين ، ويؤدّي الفرائض الأخرى، وقولته في هذا شهيرة : «والله لو منعوني عقال بعير كانوا يعطونه لرسول ﷺ لقاتلتهم عليه بالسّيف » . وهنالك يسأله عمر : « كيف تقاتل قوما يشهدون أن لا إلٰه إلاّ الله ، وقد أخبر الرسول أنّ من قالها ، فقد عصم دمه وماله ؟»[11] فيأتي جواب أبي بكر حاسما ودقيقا : « ألم يقل الرّسول « إلاّ بحقّها » ؟ ألا إنّ الزّكاة من حقّها »[12] .

وبعد هذا الحوار الحادّ بين موقفين متضاربين استقر الأمر على تكفير مانع الزّكاة وانتهت حروب الرّدّة بعد حين واستقرّ الوضع . وتستقر الخلافة زمن عمر وما كان للمسلمين وقت للجدل وهم مشغولون بتبليغ رسالة الاسلام في أطراف البلاد ، ومع ذلك جاء في بعض أقوال عمر ما يوحي بأن التّساؤل حول الوعد والوعيد مطروح ومن ذلك قوله : «الشّاك في وعد الله كالشّاك في الله ، وما شكّوا في وعد الله حتى شكّوا في الله»[13]. وكذلك ما جاء عن الحسن عن كعب[14] قال : وقف عمر بن الخطاب على كدية من

---

(11) ر. البخاري : اعتصام 2 ، جهاد 102 ، زكاة 1 ، استتابة 3 .
مسلم : إيمان 32،33 ، أبو داود : زكاة 1 . الترمذي : إيمان 1 النسائي : زكاة 3 . جهاد 1 . تحريم 1 . ر. ونسنك : المعجم المفهرس لالفاظ الحديث 4 / 249 .

(12) ر. البخاري : جهاد 102 ، صلاة 28 ، زكاة 1 ، حدود 9 ، اعتصام 2 ، مسلم : إيمان 32 ــ 36 الترمذي : إيمان 1 ، تفسير سورة الغاشية . أبا داود : زكاة 1 ، جهاد 95 . النسائي : زكاة 3 . جهاد 1 ، تحريم 1 ، إيمان 15 . ابن ماجة : فتن 1 . الدارمي : سير 15 . ابن حنبل : 9،8/4 246/5 . ر. ونسنك. المعجم المفهرس 485/1 .

(13) جميل بن خميس السعدي : قاموس الشريعة 6 / 10

(14) كعب الاحبار (ت 32 / 652) هو كعب بن ماتع الحميري من يهود اليمن، أسلم زمن أبي بكر . ر. الزركلي : الأعلام : 6 / 85

رمل ، فجلس إليها فبكى حتّى بلّ لحيته فقلت يا أمير المؤمنين، ما يبكيك ؟ قال ذكرت أهل النّار فقلت : لو جعل عدد كل حبّة من هذا الرّمل سنة يعذبون على حسابها ، ثم يخرجون من النّار لطمعوا بالخروج يوما من الدّهر ، لكن لم يجعل لهم وقتا وما هم بخارجين منها أبدا»[15] .

وليس لنا أن نتقصّى كل مواقف الصّحابة وأقوالهم[16] ، والأساس أنّ كل ما ذكر يوحي بأنّ قضية التّمييز بين المعاصي وما يترتّب عليها من الأحكام ومن الوعد والوعيد بدأت تثار مع حدوث وقائع لم يكن لها مثيل زمن الرّسول عليه السلام .

ويستفحل الأمر في أخريات حياة عثمان ، وتختلف مواقف الصّحابة تجاه بعض تصرفات الخليفة فمن مخطّئ ومصوّب ومتوقف ، إلاّ أنّ مجرى الأحداث لا ينتظر أحدا ، وتكون القطرة التي تفيض الكأس ويقتل عثمان ، وينطلق النّزاع الدموي ممزوجا بالجدل الكلامي خاصة حول حكم مرتكب الكبيرة ومصيره ، ويشير ابن تيمية الى أنّ الخوارج هم أوّل من أثار هذه القضية[17] فحكموا عليه بالشرك ـ[18] حسب ما ينسب اليهم ـ فحلّ دمه وسبيه وغنم ماله[19] .

إلاّ أنّ الأمر في رأينا لا ينحصر في هؤلاء ، بل شملت القضيّة كلّ المسلمين خاصة وأنّ الانتماءات لم تكن واضحة كوضوحها الآن ، وعلى

---

(15) جميل بن خميس السّعدي : قاموس الشريعة 6 / 13
(16) نذكّر بما لاحظناه من قبل أنّ مثل هذه المواقف ينبغي أن يحترز في شأنها .
(17) ابن تيمية : الفتاوى الكبرى : 1 / 37
(18) يشهد ابن تيمية بعدم الاطلاع المباشر على كتب الخوارج ويبين أنّ اطلاعه كان عن طريق خصومهم . ر. نفس المصدر السابق 1 / 37
(19) انظر ما سبق : 52-53

هذه المواقف من مرتكب الكبيرة سينبني القول في الوعد والوعيد .

ومن هنا ستأخذ القضية أبعادا سياسية وماورائية ، فالأمويون جنحوا الى التّسامح والى الإرجاء او إلى القول بإخلاف الوعيد وذلك لتجرّئهم على ارتكاب الكبائر واستهانتهم بها ، فغلّبوا جانب الرّحمة الإلٰهيّة على جانب العدل ، كما غلّبوا جانب الجبر على جانب الاختيار ليوحوا للعامة أنّ خلافتهم بقضاء وأنّ طاعتهم أمر واجب .

وأمّا العلويون فالزّيدية منهم قد اشتركوا مع المعتزلة في سلب الإيمان عن مرتكب الكبيرة ، إلاّ أنّ الإمامية لم يخرجوه من الاسلام[20] .

وأمّا المحكّمة الأُول فقد أدانوا عثمان في السّنوات السّتّ الأخيرة من حكمه ، وأوجبوا على علي التّوبة من قبوله التحكيم ثم اختلف موقفهم في شأن مرتكب الكبيرة من اجتماع البصرة[21] فكثير منهم كفّروه كفر شرك وأحلوا دمه وسبي ذراريه وغنم ماله[22] . وهنا قعد عنهم عبد الله بن إباض إمام الاباضية ولم يجز الخروج ، ومن ذلك الحين سيتبلور موقف الإباضية تدريجيا ليتّخذ من البداية خطّا واحدا ستتوارثه الأجيال جيلا بعد جيل الى يومنا هذا ، ويتجلّى هذا الموقف في العقيدة العمانية المنسوبة إلى عبد الله ابن إباض ، وجاء فيها ما يلي : « ... وأن يؤمن .. أن الله لا يخلف وعده ولا يبطل وعيده »[23] .

وفي هذه الأثناء بدأت تتبلور مدرسة الاعتزال مع غيلان الدمشقي وواصل

---

(20) ر. الشيخ المفيد (محمد بن النعمان) (ت 413 / 1022) اوائل المقالات في المذاهب المختارات ، تعليق السيد هبة الدين الشهرستاني . تبريز 1364 : 15 . ر. عمار الطالبي : آراء الخوارج الكلامية 1 / 135

(21) انظر ما سبق : 52 تعليق 48.

(22) حسب روايات خصومهم

(23) ر. كوبرلي : الاطروحة : 3 الملاحق العربية : 17

ابن عطاء والحسن البصري من قبل لأنّ المعتزلة يعتبرونه من طبقاتهم ويتجلّى موقفهم في هذه المحاورة التي دارت بين عمرو بن عبيد وأبي عمرو بن العلاء النحوي [24] .

إنّ أبا عمرو بن العلاء النّحوي المعروف بالقرآن وإعرابه ، التقى مع عمرو ابن عبيد المعتزلي فقال له : يا أبا عثمان ، ما شيء بلغني عنك في الوعيد ؟ فقال له : يا أبا عمرو ، إن الله وعد وعدا وأوعد وعيدا ، فالله منجز وعده ووعيده . فقال يا أبا عثمان ، إنّ الله وعد وعدا وأوعد وعيدا فالله منجز وعده ومؤخّر وعيده ، أما تعلم أن العرب لا تعدّ ترك الوعيد ذمّا ، وإنما تعدّه تكرّما ، وفضلا أما سمعت الذي يقول : (طويل)

ولا يخشى ابن العمّ ما عشتُ صَوْلَتِي ولاَ أنا أخشَى صولةَ المتمرِّد
وإنّي وإن أوعدْتّه ووعدْتُه لمخلفٌ إيعادي ومنجزُ وعدي

فقال هؤلاء العرب يمتدّحون بخلف الوعيد ، وإنجاز الوعد ، ويرون أنّ هذا تكرّم وفضل .

فقال عمرو بن عبيد : يا أبا عمرو ، وشغلك الإعراب عن الصواب ؟ أما سمعت أنّ الذي يقول شعرا : (بسيط)

إنَّ أبا خالدٍ لمعتدلُ الرّأي كريمُ الأفعالِ والبيتِ
لا يُخلف الوعدَ والوَعيدَ ولاَ يبيتُ مَنْ قرَاه على فَوْتِ

فهذا ممدوح على هذه الصفة ، إذ لا يخلف وعده ، ولا ما توعد به ، والله تعالى أصدق القائلين . وقد قال : ﴿ ونادى أصحاب الجنة أصحاب النّار أن قد وجدنا ما وعدنا ربّنا حقا فهل وجدتم ما وعدكم ربّكم حقّا قالوا نعم .﴾/(7 الأعراف 44) وقال : ﴿ ما يبدّل القول لدّيّ وما أنا بظلاّم للعبيد ﴾ (50 قٓ 29). وقال : ﴿ لا تبديل لكلمات الله ﴾

---

(24) والمعتزلة لقبوا بالوعيدية لقولهم بإنفاذ الوعيد . ر. القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة : 611 — 672

هذه المناظرة صورة لما كان يدور حول القضية من جدل ، وكلّ ينتصر لرأيه اعتمادا على القرآن الكريم وعلى أشعار العرب .

وسبق أن روينا اعتماد جابر بن زيد على حديث الرسول عليه السلام : «هلك المصرّون»[25]، وكذلك يروى عنه أنّه سأله رجل قائلا : «يا أبا الشّعثاء ، أرأيت قول الله تعالى : ﴿إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ (4 النساء 48) فقال جابر : أو أنبأك الله لمن يشاء أن يغفر ؟. قال : وأين أنبأني يا أبا الشّعثاء ؟ قال : ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيّئاتكم﴾ (4 النساء 31)[26] فالوعيد حينئذ نافذ لمن مات مصرّا على المعصية ، ولهذا نلمس الاتفاق بين الإباضية والمعتزلة في إنفاذ الوعيد .

ويأتي الربيع بن حبيب بعد حين ليجمع كلّ ما بلغه من أحاديث عن الرسول ﷺ تثبت إنفاذ الوعيد بطريقة مباشرة أو غير مباشرة وذلك في ما اصطلح على تسميته بكفر النّعمة[27] ، ومن ذلك الحين جاء التّدعيم في بقية التّراث الإباضي معتمدا اعتمادا كليّا على هذه الأحاديث .

وسنكتفي بذكر ما يلي منها :

1) التوعّد بجهنّم صراحة لأهل الكبائر .

ـ قال ﷺ : لولا أنّ أهل السّماوات وأهل الأرض اشتركوا في دم

---

(25) انظر ما سبق : 531

(26) ر. أحمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 39 . ر. أبو يعقوب الوارجلاني : الدليل والبرهان ط 2 ، 2 / 45 . ر. جميل بن خميس السعدي : قاموس الشريعة 6 / 9

(27) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 2 ـ 5 الباب الأوّل : الحجّة على من قال إنّ أهل الكبائر ليسوا بكافرين .

امرئ مسلم حراما لكبّهم الله جميعا على مناخرهم في النّار»[28] .

– وقال ﷺ : «من آذى مؤمنا أو روّعه أطال الله روعته في جهنّم»[29].

2) النّذير بالحرمان من الجنّة

– قال الربيع بن حبيب ، قال جابر بن زيد يروى عن رسول الله ﷺ أنّه قال : « لا يدخل الجنّة مخنّث ولا ديوث[30] ولا فحلة النّساء ولا الرّكّاضة ، قيل وما الرّكّاضة يا رسول الله قال : التي لا تغار»[31] .

وينسج عمروس بن فتح على نفس النّسق في معرض الرّدّ على المرجئة فيقول : « ... وما ردّوا من تنفيذ وعيد الله ، وهم أشبه بقول اليهود ﴿ وقالوا لن تمسنا النّار إلاّ أيّاما معدودة﴾ (2 البقرة 80)»[32].

وكذلك يقول أبو الربيع سليمان بن يخلف : «وندين بإنفاذ الوعد والوعيد وأنّ الله لا يخلف الميعاد ولا يبدّل القول لديه وأنّه منجز وعده

---

(28) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 4 عدد 757 . ر. الترمذي ديات 8 . ر. ونسنك : المعجم المفهرس : 2 / 146

(29) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 4 عدد 758 . ر. الدارمي : أدب 85 . الترمذي : فتن 3 . أحمد بن حنبل : 5 / 362 وجاء بصيغة لا يحل لمسلم أن يروع مسلما . ر. ونسنك : المعجم المفهرس 2 / 320 .

(30) ديوث : من داث فلان : فقد الغيرة والخجل فهو ديوث (بدون شدة) . وتدَيَّثَ فلان : قاد على اهله . (المعجم الوسيط)

(31) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 2 عدد 743 . ر. أحمد بن حنبل : 2 / 134.128.69 . النسائي : زكاة 69 وجاء بصيغة لا ينظر الله اليهم . ر. ونسنك : المعجم المفهرس 2 / 162 . انظر ص 621 . لزيادة التّوسع .

(32) عمروس بن فتح : الدّينونة الصّافية : 60

ووعيده»[33]. ويعيد أبو سهل نفس العبارة تقريبا بقوله : «اتّفقت الأمّة على أنّ الله صادق في وعده ووعيده وأنّه لا يبدّل القول لديه وأنّه لا يخلف الميعاد ...»[34].

ولا أراني مضطرّرا بأن أورد مثل هذه الصّيغة من أقوال جميع من كتبوا في أصول الدّين إلى يومنا هذا ، فلا اختلاف عند الإباضية في هذا الأصل . وأكتفي بما جاء عند عمرو التلاتي في كتاب نخبة المتين للتّعبير عن رأي علماء المرحلة المقرّرة وهو : «واتّفقوا (أئمة الإباضية) على أنّ الله تعالى لا يخلف وعده ولا وعيده ...»[35]

فالأساس حينئذ أنّ الإباضية ما يزالون منذ نشأتهم إلى يومنا هذا يتمسكون بموقف واحد ألا وهو صدق الله في وعده ووعيده . فكيف تتجلى العوامل التي دفعتهم إلى ذلك من خلال احتجاجهم لموقفهم وردهم على القائلين بخلف الوعيد من الفرق الاسلامية ؟

تحديد من ينفذ فيهم الوعيد :

قبل أن نعرض الأدلّة على إنفاذ الوعيد يحسن أن نحدّد من يشملهم هذا الإنفاذ .

لقد سبق أن رأينا موقف الإباضية من الأسماء وما يترتّب عليها من الأحكام[36] وقولهم بأن مرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة فهل أنّ جميع الذنوب تعتبر كبائر أم أنّ المعاصي مستويات متفاوتة ؟.

---

(33) أبو الربيع سليمان بن يخلف : كتاب التّحف 1 / 35

(34) أبو الربيع : العقيدة . ر. كوبرلي : الاطروحة : الملاحق العربية 3 / 70

(35) عمرو التلاتي : نخبة المتين : 154 ، وانظر كذلك شرحه لكتاب الدّيانات حيث يقول : «وندين بأن الله لا يخلف وعده ولا وعيده ، كما في قوله تعالى : ﴿ما يبدّل القول لديّ﴾ (50 ق 29) : 67

(36) انظر : 520

لقد كانت هذه القضية مثار جدل من زمن مبكّر فهذا ابن عباس يعتبر أنّ المعاصي من الكبائر باعتبار عظمة من يعصى[37] .

وعلى هذا الأساس بنى الأزارقة موقفهم كما يذكر عنهم ، بل ذهبوا الى أبعد من ذلك واعتبروا أنّ كل عصيان شرك ، وحجّتهم في ذلك قوله تعالى : ﴿وإن أطعتموهم إنّكم لمشركون﴾ (6 الأنعام 121)[38] ..

وما قعد عبد الله بن إباض منذ اجتماع صومعة البصرة عن هؤلاء إلاّ لمخالفتهم في الحكم بالشّرك على جميع المسلمين واستحلال دمائهم وسبي ذراريهم وغنم متاعهم[39] .

ومن ذلك الحين اتّضح لدى الإباضية عدم الخلط بين الشرك وبين بقية الذّنوب فماذا عن المعاصي ؟ وهل يترتب عليها دائما نفس الحكم ؟ .

ان المتأمّل في كتاب الله تعالى مثل قوله عزّ من قائل ﴿إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ (4 النساء 48) ومثل قوله : ﴿إن تتجنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيئاتكم﴾ (4 النساء 31) ومثل قوله : ﴿الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلاّ اللّمم﴾ (53 النجم 32) ، وفي حديث رسول الله ﷺ ، مثل الحديث المذكور أعلاه في شأن اللذين يعذب أحدهما من أجل إهمال الاستبراء والآخر من أجل ما كان يأتيه من النّميمة بين الناس[40] ، وفي كتب الأصول والفقه يتبيّن بوضوح أنّ الذنوب تتفاوت

---

(37) ر.عمرو التلاتي: شرح النونية ورقة 110 وجه

(38) ر. عثمان بن خليفة السوفي : رسالة الفرق ط . حجرية د. ت. : 61

(39) انظر ما سبق : 21 — 22

(40) انظر ما سبق : 531 . وجاء في حاشية عبد الله السّدويكشي على كتاب الايضاح ما يلي : قال العلماء وما يعذبان في كبير ، أي في ظنّهما ، أو كبير تركه عليهما ، أو عند النّاس وإن كان كبيرا عند الله ، وبه يبطل ما توهّم أنّ =

ب عوامل متعدّدة فما هي أهم تسميات الذنوب المنصوص عليها في القرآن الكريم ؟

تسميـة الذّنـوب :

إنّ متتبع آي القرآن الكريم ينتبه الى وجود عدّة أسماء لمدلول الخروج عن طاعة الله تعالى بوجه من الوجوه عدا الشّرك وهذه الأسماء هي : السّيئة، الكفر[41] ، الإجرام ، الإثم ، الذّنب ، المعصية ، الفاحشة ، الوزر ، الخطيئة ، الكبيرة ، الصّغيرة ، اللّمم[42] .

ترتيب الذنـوب :

نجد عند الاباضية ترتيبين للذّنوب :

أما التّرتيب الأوّل فقد روعي فيه صلة الإنسان بالله وصلته بالآخرين ، واعتمادهم في ذلك ما صحّ عن رسول الله ﷺ كما يرويه أبو عبيدة عن ناس من الصّحابة أنّه قال : «الذّنوب على وجهين ، ذنب بين العبد وربه وذنب بين العبد وصاحبه ، فالذّنب الذي بين العبد وربه اذا تاب منه كان

= النّميمة ليست من الكبائر والله أعلم . عامر الشماخي : كتاب الإيضاح ، تحقيق لجنة من الأساتذة ، مطبعة الوطن بيروت 1390 / 1970 ، ط 2 . 1 / 9. وقد أورد الايجي هذا الحديث للتدليل على عذاب القبر كما يلي : «مرّ عليه السلام بقبرين فقال : إنّهما يعذبان وما يعذّبان في كبير بل لأنّ أحدهما كان لا يستبرئ من البول ، وأمّا الثاني فكان يمشي بالنّميمة» . ولم يشر الى أنّ المعصية من الكبائر أو الصّغائر . الايجي : المواقف : 2 / 452

(41) انظر ما سبق : 506

(42) لم نجد ـــ حسب مطالعتنا ـــ تمييزا اصطلاحيا دقيقا بين هذه الأسماء لذلك سنكتفي بالوقوف عند خمسة تتردّد أكثر من غيرها وهي : المعصية،السيئة ، الكبيرة ، الصغيرة ، اللّمم .

كمن لا ذنب له ، أمّا ذنبه بينه وبين صاحبه فلا توبة له حتى يردّ المظالم الى أهلها»[43] .

وأما الترتيب الثاني فاجتهادي وهو تنازلي ، وفي ذلك يقول الوارجلاني : «الشرك أعظم الذّنوب ، والكبير دونه وفوق المعصية ، والمعصية دون الكبير وفوق السّيئة ، والسّيئة دون المعصية وفوق الخطيئة ، والخطيئة دون السيئة وفوق الكراهية ، والكراهية دون الخطيئة وفوق الإباحة»[44] .

تعريف الأصوليين : رغم كثرة استعمال الاصوليين لهذه الكلمات فإنهم لا يعتنون غالبا بتحديدها تحديدا ثابتا واضحا وذلك يرجع الى تقاربها من حيث الاستعمال في القرآن الكريم كما بيّنا ذلك .

وقد حاول البرّادي مستعينا بما جاء قبله أن يضع لها تعاريف في رسالة الحقائق ومع ذلك فإنه غفل عن تعريف الاثم والفاحشة والوزر والخطيئة واللمم .

فما هي المعصية ؟ يقول البرّادي : «المعصية هي فعل ما نهى عنه فاعله وكذلك الذّنب»[45] .

ويقول يوسف المصعبي معرّفا المعصية مع زيادة تدقيق «والمذهب ... أنّ المعصية كل ما قارنه النّهي من شرك وغيره» . ثم يبين مخالفة الخوارج

---

(43) الرّبيع بن حبيب : الجامع الصحيح : 2 / 66 عدد 691
ر. المحشي : حاشية الترتبب 6 / 115 ــ 118 . ر. عبد الله السالمي : شرح الجامع الصحيح تحقيق عزالدين التنوخي ، المطبعة العمومية دمشق 1383 / 1963 . 3 / 496 . لم يرد الحديث عند ونسنك في المعجم المفهرس .

(44) أبو يعقوب الوارجلاني : الدليل والبرهان . ط 1 2 / 3

(45) البرادي : رسالة الحقائق : 40

كما يلي : «وخالف في الأصل الثاني أعني قولنا وليست المعصية كلها شركا الخوارج حيث زعموا أنّ المعصية كلها شرك ...»[46] .

ويورد أبو عمار في شرح الجهالات ما يلي : «إنّ من المعصية استفسادا، ومنها غير استفساد ، فالكبائر كلها استفساد والصغائر ليست باستفساد ، ويقال كلّ كبيرة معصية ، وليس كل معصية كبيرة . كما يقال كل صغيرة معصية وليس كل معصية صغيرة . ولا يقال في المعصية إنّها غير كبيرة ، ولا في الكبيرة إنّها غير معصية ، كما لا يقال في المعصية إنّها غير الصّغيرة، ولا في الصّغيرة إنّها غير المعصية ، وإنّما يقال : الكبيرة غير الصّغيرة ، والصغيرة غير الكبيرة ، وكذلك يقال إن من المعصية كبيرة وصغيرة ، والكبيرة ما قارن العقاب والصغيرة ما قارن الاستثناء»[47] .

وإن اعتبر أبو عمار المعصية اسما عامّا[48] فإنّ أبا يعقوب الوارجلاني يعتبرها دون الكبيرة وفوق السيئة[49] .

---

(46) يوسف المصعبي : حاشية على كتاب الديانات : 11. ويحيل على عمرو بن خليفة السّوفي : رسالة في الفرق الإسلامية . 61

ملاحظة : تعريف المعتزلة للمعصية : «وحقيقة المعصية فعل ما يكرهه الغير مع نوع من الرّتبة ، وهو أن يكون العاصي دون المعصّي ، ولهذا لا يقال عصى الأمير فلانا كما يقال عصى فلان الأمير ، ولا يفهم من إطلاق هذه الكلمة غير معصية الله تعالى ، حتى إنّك لو أردتّ غيرها لقيدتّ فقلت : عصى فلان أباه ، أو جدّه ، أو الأمير الى غير ذلك . القاضي عبد الجبار : الاصول الخمسة : 611

تعريف الاشاعرة للذّنب : «عبارة عن كل ما هو مخالف لأمر الله تعالى في ترك أو فعل .» الغزالي : الإحياء : 11 / 2093

(47) أبو عمار عبد الكافي : شرح كتاب الجهالات : 90 ، وجاءت نفس الصيغ في الموجز 2 / 120 — 121

(48) ر. أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 121

(49) ر. أبو يعقوب الوارجلاني : الدليل والبرهان ط 1 2 / 43

ومن خلال هذه التعريفات نتبيّن أن الغالب على المعصية أنّها اسم مرادف للذّنب ، وهي كل ما قارن النهي ، وتنقسم إلى كبائر وصغائر .

فماذا عن السّيّئة ؟ السّيّئة : «ما أساء فيه المرء الى نفسه»(50) . وإن جاء تعريف البرادي لغويا جافا فإنّ الوارجلاني اكتفى بترتيب السّيّئة واعتبرها دون المعصية وفوق الخطيئة(51) ، أمّا أبو عمار عبد الكافي فقد اعتبر السيّئة اسما عامّا مثل المصعية(52) وكذلك فعل صاحب المنهج حيث يقول : «والسّيّئات هي كل ما عصي الله به من صغير أو كبير»(53) .

وإن لم تطل هذه المصادر في تعريف هذه التسميات فإنّها توسّعت أكثر عند تقسيمها الى كبيرة وصغيرة فما هي الكبيرة ؟

الكبيــرة :

«حقيقة الكبيرة على أصولنا ما أوجب الله عليه حدّا في الدّنيا وعقابا في الآخرة ، وهي ضربان معلوم ومجهول»(54) ، ويكتفي أبو عمار باعتبار

---

(50) البرادي : رسالة الحقائق : 40

(51) ر. أبو يعقوب الوارجلاني : الدليل والبرهان ط 1 : 2 / 43

(52) ر. أبو عمار عبد الكافي : شرح كتاب الجهالات : 91

(53) خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 2 / 252 .
ويذهب الأشاعرة نفس المذهب إذ يعرّف البيجوري السيّئة كما يلي : «هي ما يذم فاعله شرعا ، صغيرة كانت أو كبيرة ، وسميت سيئة لأنّ فاعلها يساء (كذا) عند المقابلة عليها يوم القيامة .» شرح جوهرة التّوحيد : 173

(54) البرادي : رسالة الحقائق : 38 ، ر. ابو نصر فتح بن نوح الملوشائي حيث يقول في النونية : .(ص 6 عدد 83) : (طويل)

فحدّ الكبير الحدّ في عاجل الدّنيا وسوء العذاب يا شرّ مسكّن

ر. خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 2 / 206 . ويضيف على الحدّ والعقاب أو =

الكبيرة استفسادا وأنّها ما قارنها العقاب[55] .

ويقول عمرو التّلاتي : «إنّ الكبائر جمع كبيرة ، وهي عند بعضهم ما توعّد عليه بخصوصه في الكتاب أو السنة كالقتل والزّنا وعند آخرين ما فيه حدّ كالقذف ، وعند قوم كلّ ذنب ولا صغيرة عندهم نظرا الى عظمة من عُصي ــ تعالى ــ وشدّة عقابه وهذا هو اللائق بمذهبنا المبنّي على اليقين والاحتياط . وعند آخرين كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدّين ، ورقة ديانته كسرقة لقمة والتّطفيف بتمرة»[56] .

«وقال ابن عباس : الكبائر ما ذكره الله في سورة النّور من أوّلها الى قوله : ﴿وتوبوا الى الله جميعا أيّها المؤمنون لعلكم تفلحون﴾ (24 النّور 31) فأوجب الله لهم الفلاح بالتوبة من جميع الذنوب بقوله : ﴿قد أفلح المؤمنون﴾ . (23 المؤمنون 1) .

وقال ابن مسعود رضي الله عنه «الكبائر ما ذكره الله في سورة النّساء الى قوله : ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيّئاتكم وندخلكم مدخلا كريما﴾ (14 النساء 31)»[57] .

= لعن الله عليه أو رسوله ... أو ما أجمع عليه أهل العلم أنّه من الكبائر فهو كذلك ، وما أشبه الكبير فهو كبير» المنهج 2 / 217 .

(55) ر. أبو عمار عبد الكافي : شرح كتاب الجهالات : 90 ويقول أيضا : «لو سأل فقال لم كانت الصغيرة غير الكبيرة ؟ قيل للعقاب الذي ليس في الصغيرة...» نفس المصدر 91 . ويقول أيضا : «كل معصية جاءت فيها صفة زائدة على النهي في كتاب الله تعالى ، وفي سنة رسوله وفي آثارهم ، إنّ ذلك دلالة على وجوب العقاب وكونها كبيرة» . الموجز 2 / 278

(56) عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 104 قفا . عبد العزيز الثميني : النور 270 ــ 271 .

(57) عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 106 وجه وقفا . عبد العزيز الثميني : النور : 275 . ر. ناصر بن سالم الرواحي : نثار الجوهر : 1 / 74 .

ويستوفي السّالمي القضية تمحيصا بإيراد تحديدات ابن حجر ومناقشتها وهي سبع ، وتحديدات الغزالي ،ولسنا نرى من الضروري إيرادها كلّها وإنّما محورها ما ذكره عمرو التلاتي ، والأساس في أنّ السّالمي عوّل على التّحديد الخامس وهو عين ما ذكره البرّادي ، الحد في الدنيا والوعيد في الآخرة. وقد جاء ذلك في قوله : «ولمّا كان الحد الخامس (أنّها ما أوجب الحد أو توجّه اليه الوعيد) من هذه الحدود هو الذي عول عليه جمهور الأصحاب رحمهم الله وكان ما عداه من الحدود مدخولا عوّل عليه النّاظم»[58][59] .

ويضيف امحمد اطفيش تقييدا آخر لحد الكبيرة ينسبه إلى ابن عباس ويتمثّل في الإصرار حيث يقول : قال ابن عباس : «كل ذنب قام عليه العبد حتى يموت فهو كبيرة ، وكل ذنب تاب منه العبد قبل أن يموت فليس بكبيرة»[60]

ويلاحظ التّلاتي أنّ كل ما صدق عليه أنّه كبيرة يصدق عليه أنّه كفر وأنّه ذو عقاب ، وكل ما صدق عليه أنّه ذو عقاب يصدق عليه أنّه كبيرة وأنّه كفر كالزّنا وترك الزّكاة[61] وقد عبّر صاحب النونية عن ذلك كما يلي : (طويل)

ثلاثة أسماء معان تجـاورت كبير وكفر والعقاب بمقرن[62]

---

(58) هو عبد الله السالمي نفسه

(59) عبد الله السالمي : المشارق : 375

(60) امحمد اطفيش : هيميان الزاد إلى دار المعاد ، مطابع سجلّ العرب عمان . نشر وزارة التّراث القومي ط 2 ، 1402 / 1982 . 4 / 281

(61) ر.عمرو التلاتي:شرح النونية ورقة 112 قفا .

(62) أبو نصر فتح بن نوح الملوشائي : النونية : 6 عدد 85

ملاحظة : يحسن أن نورد هنا **تعريف المعتزلة للكبيرة** : يقول القاضي عبد الجبار : «إنّ الكبيرة في عرف الشّرع هو ما يكون عقاب فاعله أكثر من ثوابه إمّا محققا أو إمّا مقدرا». الأصول الخمسة : 232. (وانظر معنى محققا ومقدّرا : 550 تعليق 78.

=

فللكبيرة من خلال هذه التّعاريف طرفان ، طرف في الدّنيا وهو إقامة الحدّ، وإن كانت الكبائر المذكورة في القرآن والسّنة تشمل كثيرا ممّا لا حدّ فيه ، وطرف في الآخرة وهو الوعيد والعقاب ويشمل الكلّ ولذلك عمّم أبو عمار وقال ما يشمله العقاب مهما كان نوعه في الدّنيا ، وعقاب الآخرة أشدّ .

ثم إلى جانب هذا تقسم المصادر الكبائر إلى معلومة ومجهولة معنى ذلك أنها لا يمكن أن تقع تحت الحصر .

أمّا المعلومة منها فهي التي ورد ذكرها في القرآن الكريم[63] وفي سنّة الرسول عليه السلام . ومن ذلك ما جاء عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : «اجتنبوا الكبائر السّبع الموبقات ، الشرك بالله ، والقتل ، والسّحر ، وأكل الرّبا ، وأكل مال اليتامى ، والفرار من الزّحف ، وقذف المحصنات»[64] .

= أمّا الأشاعرة فالكبائر عندهم : «هي الذنوب العظيمة من حيث المؤاخذة» البيجوري : شرح جوهرة التوحيد : 174 .

وهذا يبيّن اتفاق الاباضية والأشاعرة وإن اختلفت الصّيغة فما عبّر عنه الإباضية بالعقاب عبّر عنه الأشاعرة بالمؤاخذة ، وهذا يختلف عن رأي المعتزلة الذين يعتمدون على الموازنة بين الثّواب والعقاب .

(63) انظر ما سبق 544 سورة النساء وسورة النّور .

(64) ر. عثمان بن خليفة السوفي : كتاب السؤالات : 52

ر. أبو عبد الله الصدغياني : رسالة إلى أهل وارجلان : 2

وقد جاء الحديث عند البخاري أدب 6 ، ايمان 16 ، ديات 2 . استتابة 1 . الترمذي : تفسير سورة النساء 4 ، 6 ، 7 . النسائي : تحريم قسامة 48 . الدارمي : ديات 9 . أحمد بن حنبل 2 / 201.214. 3 / 495 ر. ونسنك : المعجم المفهرس 5 / 516 . والملاحظ أنّ هذه السبع تختلف أثناء التعداد فنجد مثلا عقوق الوالدين واليمين الغموس وقول الزوّر ، والسّحر . وقد أورد البيجوري هذا الحديث ثم بين أنّ السّبع ليست بقيد بل غير ذلك،

كما تقسّمها الى كبائر شرك وكبائر نفاق[65] ويقول أبو عمار في هذا الشأن : «فإن قال الكبائر كلّها معلومة أو غير معلومة ؟ فقل إن بعض الكبائر معلوم لما جاء فيه من النّص وبعضها مجهول : يريد أنّ كل ما جاء فيه من الله وعيد فهو معلوم ، وما لم يأت فيه من الله وعيد فمجهول غير معلوم. ومن قول بعض العلماء إنّ ما لم يأت من الله فيه دليل يدلّ على أنّه كبير فإنّهم يناظرونه بالذي أتى فيه عنه وعيد ، فما كان مثله وما هو أكبر منه فهو كبير والله أعلم»[66] .

وقد عبر عمرو التلاتي عن هذا الموقف باختصار ونسبه الى أصحابنا أي علماء الإباضية .[67]

وقد حرص هؤلاء العلماء على إحصاء ما علم من الكبائر[68] مع

وهذا في رأينا تصرّف طيب في فهم الحديث لأنّ الكبائر لا تنحصر في هذا العدد . ر. شرح جوهرة التوحيد : 174

(65) انظر ما سبق : 514

(66) أبو عمار عبد الكافي : شرح كتاب الجهالات : 92

(67) ر.عمرو التلاتي: شرح النونية ورقة 109 قفا ، ورقة 111 قفا . عبد العزيز الثميني : النور : 287 ــ 282

وعن معنى قياس ما لم يرد ذكره على ما جاء فيه نصّ يقول أبو نصر فتح ابن نوح الملوشائي : (طويل)

وما لم يجيء فيه الوعيدُ فإنّه   يقاسُ الى المَنصوص فيه المُبيَّنِ

النونية : 6 بيت 84

(68) انظر الآيات والأحاديث التي اعتمدت .

ر. أبو عمار عبد الكافي : الموجز : 270 ــ 279 عدّد جملة من الكبائر بعنوان في وسم الكبائر بسمة الوعيد . ر. امحمد اطفيش : جامع الشمل في حديث خاتم الرسل . المطبعة الشرقية عمان . نشر وزارة التّراث القومي 1404 / 1984 : ص 228 ــ 239 «ما جاء في الكبائر» .

شعورهم أنّها لا يمكن أن تقع تحت الحصر ، وفي ذلك ينقل الشّماخي ما جاء عن جابر بن زيد أن أنس يروي أشياء من الكبائر لم يروها النّاس أدقّ من الشّعر»[69] ، فماذا عن الصغائر ؟ .

الصّغيــرة :

جاء في رسالة الحقائق ما يلي : «حقيقة الصّغيرة في كتاب الجهالات ما جاء فيه من الله الاستثناء وليس بسديد عندي لأنّ الاستثناء جاء في الكبائر بعد التّوبة منها فيلزم على قوله أن تدخل في الصغائر ، والحدّ السّديد عندي فيها هو ما يكفّر باجتناب الكبائر ، وهي كلّها عندنا غير معلوم ولا معيّن ونعيّنها في الحكم خاصّة»[70] .

ويقول أبو عمار : «فكلّ ما كان مغفورا لأهله ، متروك المؤاخذة عليه فهو صغير غير كبير ، وغير كفر»[71] ويضيف في شرح كتاب الجهالات أنّها ليست استفسادا ، فإن قال : لم لا تكون الصّغيرة استفسادا وهي منهي

---

(69) أحمد الشماخي : الرّد على صولة الغدامسي : 46 . وسيستغلّ النّص بصفة أوسع في موضوع الشّفاعة . انظر ما يلي : 679

(70) البرادي : رسالة الحقائق : 38

(71) أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 121 . ويوضّح صاحب المنهج الفرق بين الكبائر والصّغائر كما يلي : «والفرق بين ارتكاب الصّغائر والكبائر من المؤدي للفرائض المجتنب للمحارم أنّ المواقع للكبائر يكفر بمواقعتها في حين ذلك كان منه على العلم أو الجهل ، أو الرّأي أو الدّين ، ولا ينفّس له ذلك طرفة عين من دون التّوبة من ذلك والرّجوع عنه والاقلاع .
وبارتكاب الصّغائر من الذنوب مع اجتناب الكبائر على الجهل للصّغائر مع التوبة منه في الجملة سالم بذلك لأنّه دائن بالتّوبة من جميع الكبائر والصغائر، ولأنّه غير كافر ولا هالك بمواقعة الصّغير حتى يصرّ عليه ويعزم أنّه لا يتوب منه . « خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج : 2 / 222 .

عنها ؟ قيل : إنّما لم تكن استفسادا لعلّة أنّها ليست بكفر ، فإن قال : وما العلّة التي لم تكن بها الصغائر كفرا ؟ فقل : لأنّ الله أوجب فيها الاستثناء، فان قال ما وجه النّهي عن الصغائر اذا لم تكن استفسادا ؟ قيل : لئلا يكونوا مستخفّين بحقّ الله في ما دون الكبائر . فإن قال : ولم حتى قضيت أنّ في المنهيّ عنه صغيرا ؟ قيل له : لما جاء في ذلك من الخبر الصّادق»[72].

وكذلك يذكر يوسف المصعبي أنّ الصّغيرة معفوّ عنها في حقّ المؤمن[73] فينقل عن محمد بن محبوب في قوله تعالى : ﴿إلاّ اللّمم﴾ وهو ما دون الكبائر من الذّنوب التي تكون بين الله وبين عباده مثل الغمزة واللّمزة والنّظرة ، وما كان أهله يدينون بالتّوبة منه بالاستغفار فذلك هو اللّمم . وكلّ ما لمّ بالقلب من ذكر المعصية ، أو همّ بها العبد ، أو نوى فعلها ، من غير شتم المؤمنين ولا وقوع في أعراضهم ، فهذا اذا نسي أن يستغفر الله منه ، والله واسع المغفرة اذا كان الفاعل ممّن يدين لله تعالى بالتّوبة منه ، ومن جميع ما نهى الله عنه [74] .

وسلك السّالمي مع الصّغيرة مسلكه مع الكبيرة فأورد عدّة تعاريف وناقشها ، ومن ذلك ما ذهب إليه مالك من أن الكبائر معاصي أهل البدع، والصغائر معاصي أهل السّنة . وهو باطل لأنّ في معاصي أهل السنة الزّنا، وشرب الخمر ، وقتل النفس ، الى غيرها من الكبائر التي جاء النّص بأنّها موبقات . ومن ذلك ما قيل من أنّ الكبائر معاصي إبليس ، والصّغائر معاصي من سواه وهو باطل أيضا لأنّه إمّا أن يريد بمعصية إبليس الاستكبار والوسوسة للناس وبغض الحق وأهله فالكبائر غير منحصرة في ما ذكر ، وإمّا أن يريد

---

(72) أبو عمار عبد الكافي : شرح كتاب الجهالات : 90

(73) ر. يوسف المصعبي : حاشية على الديانات : 12

(74) عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 110 قفا . ر. خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 2 / 198 . ر. عبد العزيز الثميني : النور : 284

بها أنّ المعاصي التي تصدر من غير إبليس صغائر مطلقا ولا تصدر الكبيرة إلّا من إبليس فيلزمه جهل الشّرك ، وقتل النفس ، والزنا ، وشرب الخمر، ونحوهما ، من غير إبليس صغائر ولا يشكّ عاقل في بطلانه[75] .

ويجمع السّالمي مختلف الآراء الورادة عند الإباضية في ما يلي : «(قوله وعكسه الصّغيرة[76]) أي عكس الكبير من الذّنوب هو الصغير ، والمراد بالعكس هنا مطلق المخالفة أي ما عدا الكبير من الذنوب فهو صغير بناء على المذهب المشرقي أنّ الصّغائر موجودة في الخارج وأنّها معلومة للعلماء وهو مذهب النّكار[77] وجمهور قومنا ، وذهب أصحابنا من أهل المغرب وبعض أهل المشرق إلى أنّها موجودة لكنّها غير معيّنة»[78].

---

(75) ر. عبد الله السالمي : المشارق 377

(76) يشير إلى المنظومة التي هو بصدد شرحها وهي من نظمه .

(77) ر. عثمان بن خليفة السّوفي : كتاب السّؤالات : 66 . ويذكر نفس الموقف انظر تعريف النكار : 213 تعليق 4

(78) عبد الله السالمي : المشارق : 376 . ر. عثمان بن خليفة السوفي : كتاب السّؤالات : 66

ملاحظة :

تعريف المعتزلة : «وأمّا الصّغيرة فهو ما يكون ثواب فاعله أكثر من عقابه إمّا محقّقا أو مقدّرا» . القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة : 632 ثم يعلّل الاحتراز بقوله إمّا محقّقا وإمّا مقدّرا كما يلي : « واحترزنا من الموضعين (الموضع الثاني الكبيرة انظر ما سبق 545 تعليق 62) بقولنا إما محقّقا وإمّا مقدرا عن الكافر ومن لم يطع البتّة فإنّه قد وقع في أفعاله الصغيرة والكبيرة على معنى أنّه لو كان له ثواب لكان يكون محبطا بما ارتكبه من المعصية ، أو يكون عقاب ما أتى به من الصّغيرة مكفّرا من جنب ما يستحقه من الثّواب». الأصول الخمسة : 632.

تعريف الأشاعرة : «وكل ما خرج عن حدّ الكبيرة وضابطها فهو صغيرة.» البيجوري : شرح جوهرة التوحيد : 196

أما المرجئة فينسب اليهم الأشعري قولين ، فمنهم من يقرّ بوجود الصغائر ومنهم من لا يقرّ إلّا بالكبائر . ر. المقالات : 1 / 5

هذا ما جاء عند من يقرون بوجود الصّغائرعلمت أو لم تعلم فماذا عمّن ينفون الصّغائر ؟

يقول عمرو التلاتي : «وقد اختلف العلماء في وجود الصغيرة ، فقال بعض المرجئة لا وجود لها وإنّ كلّ ما عصي الله به كبيرة نظرا إلى عظمة الرّبّ جلّ جلاله لا إلى الفعل الذي عصي به وهو المشهور عن أئمة المذهب رحمهم الله تعالى وهو اللائق بأصولهم المبنيّة على التحقيق والاحتياط ، ووفاقا لابن عباس رضي الله عنه حيث قال : «ليس في ما يعصى الله به صغير»»(79).

واضح أنّ هذا الموقف مردود لأنّه يتعارض وما جاء في القرآن من نصوص صريحة تثبت ذكر الصّغائر من ذلك قوله تعالى : ﴿كل صغير وكبير مستطر﴾ (54 القمر 53) وقوله تعالى : ﴿ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلاّ أحصاها﴾ (18 الكهف 49) وقوله تعالى : ﴿الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلاّ اللّمم﴾ (53 النجم 32).

وقد انتبه التّلاتي إلى القضيّة فبيّن أنّ بعض الأصحاب حمل كلام ابن عباس على خلاف ظاهره ، وهو أنّ المراد منه توقير المعاصي والتّرهيب منها لا عدم وجود الصّغائر (80) ، ويستشهد بكلام ابن محبوب المذكور أعلاه (81) في تعريف الصّغائر .

---

(79) عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 110 وجه وقفا . ر. عبد العزيز الثميني : النور : 284 . ر. ناصر بن سالم الرواحي : النثار 1 / 72 — 73 . والنص مقتبس من أبي عمار عبد الكافي : شرح كتاب الجهالات : 92

(80) ر. عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 110 قفا . ر. عبد العزيز الثميني النور 284 . ر. ناصر بن سالم الرواحي : نثار الجوهر 1 / 73 . ر. أبو يعقوب الوارجلاني : يناقش الاختلاف الوارد حول وجود الصّغيرة ثم يقرر أنّه لا بدّ من صغير وكبير .» الدليل والبرهان ط 2 3 / 103 . أمّا عن المعتزلة فيعدّد =

فالأساس في هذه التعاريف أن عند الإباضية خلافا في وجود الصّغيرة ، فجاء قول ينفي وجودها أصلا بناء على حديث ابن عباس ونسب إلى أئمة المذهب بدون تحديد ، وجاء قول يقرّ بوجودها وهو ما عليه جمهور الإباضية إلاّ أنّ أهل المشرق منهم والنّكار يعتبرون أنّها معلومة لكن المغاربة وبعض المشارقة يرون أنّها غير محدّدة وعلى هذا المعنى ألحّ كل من البرادي وأبي عمار وعثمان بن خليفة السوفي[82].

والملاحظ أنّ الذين يعتبرون أنّ الصغائر معلومة يكتفون بذكر بعضها ومن ذلك ما ذكره ابن محبوب ، ويذكر السّالمي منها الكذب إن خف ، والرّقص ، واللّعب[83] إلاّ أنّ الذين يتوقّفون عن تعدادها يبيّنون أنّ في ذلك

= الأشعري مواقفهم في شأن هذا الاختلاف إلى ثلاثة أقاويل أساس التّمييز فيها قائم على ما جاء فيه الوعيد أو ما كان عمدا . (ر. أبو الحسن الاشعري : المقالات 1 / 332) ، إلاّ أنّ القاضي عبد الجبار يلحّ كما ذكرنا من قبل على التّمييز بين الكبير والصغير لأنّ الدليل الشرعي يفرض ذلك ، بينما لو وكل الأمر إلى العقل لكانت كل المعاصي كبائر . ر. الأصول الخمسة : 633 — 634

أمّا الخوارج كما ينسب اليهم ذلك فإنّهم لا يعترفون بالصغائر ر. القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة — 633

أمّا الأشاعرة فكما رأينا من تعريفهم يقرّون بوجود الكبائر والصّغائر ويحلل القول في ذلك الغزالي في الاحياء . ر. 11 / 2093 — 2105

(81) ويشير الى قول ابن محبوب الذي أورده من قبل وهو : «ما دون الكبائر هي الذنّوب التي بين العبد وبين الله تعالى مثل الغمزة والهمزة والنّظرة وما كان أهله يتديّنون بالتوبة منه والاستغفار فذلك هو اللّمم وكلّ قائم بالقلب من ذكر المعصية والهمّ بها ونية العمل لها من غير شتم المؤمنين ولا وقوع في أعراضهم فهو من اللّمم ، ونسيان الاستغفار منه لا يضرّ صاحبه إن كان يدين بالتّوبة منه ومن جميع ما نهى الله عنه» عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 10 قفا . عبد العزيز الثميني : النور 284

(82) ر. عثمان بن خليفة السوفي : كتاب السؤالات : 66

(83) ر. عبد الله السالمي : المشارق : 376

حكمة ، وهاك توضيح عمرو التلاتي لهذه الحكمة : «وقال أصحابنا ... وغيرهم الصّغائر كلّها غير معلومة لأنّه ليس من الحكمة أن يبيّنها **الله تعالى** لعباده لأنّه لو بيّنها لهم لاستخفوا بحقّه تعالى ، وعصوه بفعلها ... فثبت أنّها غير معلومة ، وأنّ عدم علمها أوْلى للعباد ، وأدخل في زجرهم عن عصيان الله تعالى بوجه من الوجوه ، لأنّهم كلّما أرادوا ارتكاب ذنب خافوا كونه كبيرة وتركوه»(84).

نتبيّن من هذا حينئذ أنّ الموقف القائل بجهل الصّغائر أقرب إلى الحكمة من التّشريع الذي يورد حكم الصّغائر ، ويبيّن السّالمي أنّ **للصغائر حكمين** :

أ ـــ **أنّها مغفورة بفعل الحسنات** بشرط اجتناب الكبائر. قال تعالى : ﴿إنّ الحسنات يذهبن السيّئات﴾ (11 هود 114) وقال تعالى : ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيئاتكم﴾ (4 النساء 31) ، والمراد بالسّيّئات هنا الصّغائر . وقال تعالى : ﴿والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلاّ اللّمم إنّ ربك واسع المغفرة﴾ (53 النجم 32) والمراد باللّمم الصّغائر من الذنوب .

ب ـــ **أنّ الإصرار عليها كبيرة** قال تعالى : ﴿ولم يصرّوا على ما فعلوا وهم يعلمون﴾ فمدحهم بعدم الإصرار على المعصية ، وفي مدحه تعالى لهم بعدم الإصرار ذمّ للإصرار ،وما ذمّه تعالى فهو كبير ، بيانه أنّه تعالى لا يذم

---

(84) عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 110 قفا ، 111 وجه . ر. عبد العزيز الثميني : النور : 285 . وقد جاء هذا المعنى محلّلا بصفة أدق عند أبي عمار عبد الكافي : شرح كتاب الجهالات : 90، 92 ـــ 93 . ر. عبد الله السالمي : المشارق : 376 وهذا هو مسلك المعتزلة اذ اعتبر القاضي عبد الجبار أنّ معرفة الصغائر ضرب من الإغراء بالقبيح وذلك ما لا يجوز على الله تعالى .» ر. الأصول الخمسة : 635

شيئا وهو يرضاه لعباده وقد قال تعالى : ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ (39 الزمر 7) فاستنتج من الآيتين أنّ الإصرار كفر نعمة»[85].

فالأساس بالنسبة إلى المسلم أن يحرص على عدم اقتراف الذّنوب صغيرها وكبيرها سواء استطاع أن يميّز بين الصّغائر والكبائر أو لم يستطع ذلك . وإن وقع فما عليه إلاّ أن يسارع إلى التّوبة النّصوح فماذا عن التّوبة والإصرار والإحباط ؟

ما الذي ينفي إنفاذ الوعيد ؟

قبل أن نتحول إلى إنفاذ الوعيد ، وأدلّة الإباضية على أنّه واجب وجوب حكمة يحسن أن نذكر ما أتاح الله تعالى للعباد من فرص في هذه الحياة للنّجاة من وعيد الآخرة .

---

(85) عبد الله السالمي : المشارق : 378 ، وقد جاء نفس المعنى عند عمرو التلاتي ر. شرح النونية ورقة 111 وجه وقفا . وقد خيّرنا عبارة السالمي لدقّتها ووضوحها . ر. عبد العزيز الثميني : النور : 287

التّوبة وفضل الله تعالى

إن قضية المعاصي تترتب عليها مسألة العقاب إلاّ أنّ الإنسان قد يغفل عن هذا العقاب حينا ، وقد ينتبه أحيانا أخرى ، فجعل الله للإنسان سبيلا إلى الخلاص ممّا اقترف من الكبائر ، وهذا الباب هو التّوبة.فما هي التوبة ؟ ومتى تكون نافعة ومتى تكون غير نافعة ؟ وهل تحبط أعمال المؤمن باقتراف المعاصي والإصرار عليها ؟

حقيقة التّوبة :

التّوبة لغة من تاب يتوب توبا وتوبة ومتابا وتابة : رجع عن المعصية .

والتوبة : الاعتراف والنّدم والإقلاع ، والعزم على ألّا يعاود الإنسان ما اقترفه[1].

وقد عرّف الرسول عليه السلام التّوبة بقوله «التّوبة من الذنب ألّا تعود إليه أبدا»[2]وبقوله «النّدم التّوبة»[3]. وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : «صفة التّوبة النّصوح أن يتوب العبد من ذنب فعله ، ويعتقد النّدامة عليه والانقلاع وألّا يعود إلى عصيان الله بعد ذلك أبدا ، ويردّ التبائع على قدر

---

(1) ر. ابن منظور : لسان العرب

(2) امحمد اطفيش : جامع الشمل : 239 وذكر أنّه رواه ابن مردويه والبيهقي في شعبه عن ابن مسعود .

(3) ر. الغزالي : الاحياء 11 / 2073 . ويقول المحقّق عن الحديث إنه جاء عند ابن ماجة وابن حبان والحاكم . اما ابن ماجة فصحّح اسناده من حديث ابن مسعود .ورواه ابن حبّان والحاكم من حديث أنس وقالا صحيح على شرط الشيخين . ر. الاحياء : تعليق 1 : 2073 .
جاء بصيغة «التوبة من الذّنب أن يتوب منه ثم ...» أحمد 1 / 446 .
ر. ونسنك : المعجم المفهرس لالفاظ الحديث 1 / 284 .

ما كانت عليه ، فإن عاد بعد ذلك فليست الأولى بتوبة نصوح»[4].

ويقول البرادي في رسالة الحقائق : «حقيقة التوبة الندم بالقلب والعزم على الترك مع الامكان . وقال غيرنا الرجوع عن الطريق البعيد إلى الطريق القريب»[5].

ويعرفها عمرو التلاتي كما يلي : «التّوبة : بمعنى الإقلاع من الذّنب ، والنّدم عليه ، والعزم على عدم العود إليه»[6].

ويقول التلاتي أيضا : «لا توجد التّوبة إلّا بوجود ستّة أشياء : النّدم على الذّنب الماضي ، والعزم على عدم العود إليه ، وأداء الحقوق لأهلها ، وقضاء الفرائض المضيّقة كلها ، والحزن المؤدي إلى ضعف البدن بحيث يلتزق

---

(4) ر. عثمان بن خليفة السوفي : كتاب السؤالات : 216 .
ملاحظة : لقد جاءت عدة تعريفات للتوبة كلها تحوم حول ما ذكرنا فلذلك نكتفي بالإحالة على مصادرها . ر. عثمان بن خليفة السوفي : كتاب السؤالات : 215 و216 . ر. أبو يعقوب الوارجلاني : الدليل والبرهان ط 2 : 3 / 106 . ر. خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 2 / 245 ــ 249 . ر. امحمد اطفيش : شامل الاصل والفرع : 1 / 68 (وقد نبّه الى أداء الكفّارات) .
أمّا الأشاعرة فيعرفونها كما يلي : «وفي الشّرع : النّدم على المعصية من حيث هي معصية مع عزم ألّا يعود اليها إذا قدر عليها .» الايجي : المواقف 2 / 450 . ويضيف البيجوري مبدأ إرجاع حقوق العباد لكن المحقّق يذكر أنّ الندم وحده كاف مع التفويض الى الله تعالى كما وقع لآدم عليه السلام. ر. البيجوري : شرح جوهرة التوحيد : 196 . ر. الطّاهر بن عاشور : التحرير والتنوير ط 2 : 1 / 438 حيث بيّن أنّ التّوبة علم وحال وعمل .

(5) البرادي : رسالة الحقائق : 39 وعن القول المنسوب الى غير الإباضية ر. الغزالي : حديث الاربعين : 143

جلده على عظمه ، وإذاقة النفس مرارة الطّاعة كما ذاقت حلاوة المعصية»[7].

نلاحظ من خلال هذه التعريفات أنّها تتكامل ، فإن سكت البرّادي عن العزم على عدم العودة فقد ذكره التلاتي ، إلاّ أنّ البرادي ألحّ على نقطة مهة وهي العزم على التّرك مع الإمكان ، وكأنّه بهذا يخرج من عجز عن إتيان تلك المعصية لسبب ما ، وفي هذا كلام سيأتي في ما بعد عند الكلام عن توبة العاجز[8] مع التّنبيه الى تدارك ما يمكن تداركه من قضاء فروض وأداء حقوق . ولا نرى فائدة في زيادة التّحليل لأنّ التوبة متفق عليها عند جميع المسلمين وإن اختلفوا في بعض جزئياتها كما سنبيّن ذلك فماذا عن حكمها شرعا ؟

حكـم التّوبـة :

يقول عثمان بن خليفة السّوفي في هذا الشأن : «والكفّ عن الذنوب فرض ، ومعرفة ذلك فرض»[9].

ويعبر عمرو التلاتي عن نفس المعنى بقوله : «واتّفقوا (ائمة الإباضية) على أنّ التوبة واجبة على المسلمين، ﴿وتوبوا إلى الله جميعا أيّها المؤمنون﴾ (24 النّور 31)[10].

ويزيد ذلك تحليلا بقوله: «وإنّها (التّوبة) واجبة على المكلّف في أوّل

---

(6)،(7) عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 142 وجه وقفا . عبد العزيز الثميني : النور : 356 و357

(8) انظر ما يلي : 571

(9) عثمان بن خليفة السّوفي : كتاب السؤالات : 219

(10) عمرو التّلاتي : نخبة المتين : 159

أحوال بلوغه ، وإن لم يعلم لنفسه ذنبا لأنّه قل من يسلم منه ، ولأنّ حقوق الله أعظم وأكثر من أن يقوم بها»[11] .

ويشبع عبد الله السالمي القضية تحليلا فيقول : «فهي (التوبة) إمّا واجبة ، وإمّا مندوبة ، فالفور واجب منها ، وهو ما اذا عصى المكلّف فإنه يجب عليه أن يرجع عن عصيانه في الفور فأمّا وجوبها فمأخوذ من قوله تعالى : ﴿وتوبوا إلى الله جميعا أيّها المؤمنون﴾ (24 النّور 31) وأمّا وجوب الفورية فيها فلما في تأخيرها من الإصرار المحرم قطعا[12] .

وأمّا المندوب منها فهو تكرار توبة من عصى فتاب إذا تذكّر ذنبه الذي تاب منه فإنّه يندب له أن يعيد توبته ، ولا يجب عليه إعادتها خلافا لبعضهم لأنّ الصحابة ومن كان أسلم بعد كفره يتذاكرون ما كان منهم في الجاهلية من الكفر ولا يجدّدون له توبة»[13].

---

(11) عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 142 قفا . عبد العزيز الثميني النور : 357 .
ويعبر الغزالي عن **موقف الأشاعرة** كما يلي: «اذا عرفت حقيقة التّوبة انكشفت لك أنّها واجبة على كل أحد وفي كل حال.» كتاب الأربعين 144 ر. الاحياء : 11 / 2073 . أما البيجوري والقرطبي فلم يكتفيا بذكر الوجوب بل ناقشا المعتزلة في قول بعضهم بعدم الوجوب . ر. البيجوري : شرح جوهرة التوحيد ـــ 157 . ر. القرطبي : احكام القرآن 5 / 90 . وينقل الإيجي عن الآمدي أنّ الأمر ظاهر في الوجوب لكنّه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة إيذانا بقبولها ودفعا للقنوط ر. الإيجي : المواقف 2 / 451 .
أمّا موقف المعتزلة فيلخصه الأشعري كما يلي : «واختلفوا (المعتزلة) في وجوب التوبة : فقال قائلون : التّوبة من المعاصي فريضة ، وأنكر ذلك آخرون». المقالات 2 / 170 .

(12) انظر ما يلي : 575 و589.

(13) عبد الله السالمي : المشارق : 416 . ويناقش السّالمي الجبّائي من المعتزلة الذي يرى ألّا توبة من الصّغير لأنّه يكفّر باجتناب الكبير فيقول : «تكفيرها باجتناب الكبائر لا ينافي وجوب التّوبة منها على الإجمال» : المشارق : 416. ـ

ويلح امحمد اطفيش على وجوب التّوبة رغم صعوبة ترك الذّنوب فيقول : «والتّوبة من الصّغائر والكبائر واجبة ولو كان لا طاقة للإنسان على ترك الذّنب لأنّ التوبة حقّ لله وإجلال له واجب على كل حال»[14].

فالمسلمون يكادون يجمعون على وجوب التّوبة والنّصوص صريحة في ذلك من القرآن والسنّة فماذا عن القبول من الله تعالى ؟

قبول التوبة من الله تعالى :

قبل أن ننظر في قضية قبول التوبة يحسن أن نحلل هنا موقف الإباضية من علاقة الثّواب بالعمل .

موقف الإباضية من علاقة الثّواب بالعمل :

بناء على التحسين والتقبيح العقليين يقرر المعتزلة وجوب الثواب على الله تعالى كما يوجبون عليه قبول توبة التائبين .

يقول القاضي عبد الجبار : «وأمّا الشّروط في استحقاق الثّواب والعقاب في الأفعال فكالشروط في استحقاق المدح والذمّ عليهما[15] غير أنّه لا بد

ويتفق الإباضية والأشاعرة في وجوب الفورية واعتبار التّأخير ذنبا آخر . ر. البيجوري : شرح جوهرة التوحيد : 196 . وينبّه البيجوري إلى الاختلاف مع المعتزلة الذين يعتبرون أنّ الذنب يتعدد بتعدّد الزّمن بينما يعتبر الأشاعرة أنّه ذنب واحد ولو تراخى . والإباضية في هذا يلحون على قضية الإصرار (انظر ما يلي : 575)

(14) امحمد اطفيش : شامل الأصل والفرع : 1 / 77

(15) «فكذلك المدح أيضا قسمان على ما ذكرنا ، فقسم يتبعه الثّواب من جهة الله تعالى والشّرط في استحقاقه شرطان : أحدهما يرجع إلى الفعل وهو أن تكون له منفعة زائدة على حسنه ، والآخر يرجع إلى الفاعل وهو أن يكون عالما بأنّ له صفة زائدة على حسنه ، فلا بدّ من اعتبارهما معا كما في الذّم ، ولهذا قلنا : إنّ الصبيان لا يستحقّون على أفعالهم المدح ، لمّا لم يعلموا أنّ لها صفة زائدة على الحسن» . القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة : 613

من اعتبار شرط آخر فيهما وهو أن يكون الفاعل ممّن يصحّ أن يثاب أو يعاقب ، وإن شئت قلت الشّرط هو أن يكون الفاعل ممّن يفعله لشهوة أو شبهة ... وإنّما لم يكن بدّ من اعتبار هذا الشرط لأنّه لو لم يعتبر للزم استحقاق القديم تعالى العقوبة ، ومعلوم أنّه لو قدّر وقوع القبيح من جهته لم يستحق العقوبة ، وإن اتسحقّ الذّم ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا»[16] .

ثم يبين أنّ المؤثّر في استحقاق المدح والثّواب «إنّما هو فعل الإنسان للواجب ، واجتنابه للقبيح وما يجرى هذا المجرى»[17] ويخلص إلى النتيجة التالية : «وإذا قد عرفت هذه الجملة فاعلم أنّه تعالى اذا كلفنا الأفعال الشّاقة فلا بدّ من أن يكون في مقابلها من الثّواب ما يقابله ، بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ في الكثرة حدّا لا يجوز الابتداء بمثله ولا التّفضّل به وإلا كان لا يحسن التّكليف لأجله»[18].

ويردّ على من يعتبر أنّ الله يثيب على ما ليس فيه مشقّة بقوله : «إنّا لا نوجب أن يكون في نفس الفعل مشقّة ، بل يجوز أن يكون في سببه أو في مقدّمته أو في ما يتبعه ويتصل به»[19].

وهكذا يتناسق هذا الموقف مع قول المعتزلة بالعدل الالهي ، وبهذا يتّضح قولهم بأنّ الثّواب استحقاق وأنّه ثمرة من ثمرات الإيمان والعمل الصالح ، وبالتالي فهو واجب على الله تعالى إذ العدل الالهي يقتضي أن يجازى المحسن حسب ما قدمت يداه .

وقبل أن نورد حجج مخالفيهم على هذا الموقف يحسن أن نشير إلى أنّ أبا القاسم خالف أصحابه في هذا الرأي وذهب إلى أنّ الثوّاب جود من

(16،17) القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة : 613 — 614

(18) القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة : 613 — 614

(19) القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة : 616 — 617

الله تعالى : «إنّ القديم تعالى إنّما كلّفنا هذه الأفعال الشّاقة لما له علينا من النّعم العظيمة فإنّ ذلك غير ممتنع ، فمعلوم أنّ من أخذ غيره من قارعة الطّريق فربّاه ، وأحسن تربيته ، وخوّله ومّوله ، وأنعم عليه بضروب النّعم ، جاز له أن يكلّفه فعلا يلحقه بذلك مشقّة ، نحو أن يقول : ناولني هذا الكوز أو تمّم هذا السّطر ، ولا يجب أن يغرم في مقابل ذلك شيئا آخر ، كذلك في القديم تعالى فنعمه عندنا لا تحصى وأياديه لدينا لا تحصى ، ولمّا ذهب في ذلك إلى ما ذكرناه قال : إنّه إنّما يثيب المطيعين لا لأنّهم استحقّوا ذلك بل للجود»[20].

ويردّ القاضي عبد الجبار على أبي القاسم ردّا شديدا معتبرا أن في هذا القبول تناقضا وبمثابة من قال : «يجب أن تفعل ، ويجب ألّا تفعل وهذا محال»[21].

تبيّن من هذه النّصوص حينئذ أن جمهور المعتزلة يوجبون الثّواب على الله تعالى فماذا عن الأشاعرة ؟

يقول البيجوري : «وبالجملة فهو سبحانه وتعالى لا تنفعه طاعة ولا تضرّه معصية ، والكلّ بخلقه فليست الطّاعة مستلزمة للثّواب ، وليست المعصية مستلزمة للعقاب ، وإنّما هما أمارتان تدلّان على الثواب لمن أطاع ، والعقاب لمن عصى»[22] .

فالأشاعرة يعتبرون أنّ الثواب وعد من الله وأنّه تفضل وإنّما يقع لإخباره

---

(20) القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة 618

(21) نفس المصدر 619

(22) البيجوري : شرح جوهرة التوحيدة : 108 . بل يذهب الى أكثر من ذلك وهو إمكانية العكس ، فحتّى لو عذّب الله المطيع وأثاب العاصي لكان حسنا. ر. الإيجي : المواقف 2 / 451 حيث يبيّن ألّا وجوب

بذلك ، لأنّ الله تعالى يستحيل في حقّه أن يحتّم عليه الأمر[23].

أمّا الإباضية فيقول عنهم الأشعري : «وقالوا (يقصد جل الإباضية) : جزاء الله في العباد أكثر من تفضله ، وعافيته أكثر من ابتدائه ، والثواب واجب بالاستحقاق ، والتّفضّل والابتلاء ابتداء»[24] .

فهل اتخذ الإباضية فعلا موقف المعتزلة في إيجاب الثواب بالاستحقاق على الله كما يذكر الأشعري رغم مخالفتهم في وجوب الصّلاح والأصلح على الله ؟

وفي هذا الشّأن يقول عمرو التلاتي : «واتّفقوا أيضا على أنّ الله تعالى لا يجب عليه لعباده شيء من الصّلاح والأصلح لأنّه لو وجب عليه ماخلق

---

(23) انظر أدلّتهم عند الجويني : الارشاد ، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد مطبعة السعادة مصر 1369 : 381 وعند ابن تيمية : مناهج السنة ط 1 مصر 1321 : 1 / 129

ومنها من النقل :

قوله تعالى : ﴿ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصّالحات من فضله﴾ . (الروم 45) وقوله تعالى : ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبدا﴾ (النور 21) . وقوله عليه السلام : «لن يدخل أحد منكم الجنّة بعمله . قالوا : ولا أنت يا رسول الله ، قال : ولا أنا . إلّا أن يتغمّدني الله برحمة منه وفضل» (انظر تخريج الحديث 440 تعليق 119) .

ومن العقل :

يتحقّق الوجوب في حقّ من لو فرض منه ترك الوجوب لاستحق الذّم أو العقاب ، والله منزّه عن ذلك ، ولو قدّر أنّه عذب من يشاء لم يكن لأحد منعه وقد قال تعالى : ﴿قل فمن يملك من الله شيئا﴾ (المائدة 17) ــ عبادات العبد لا تفي بنعم الله تعالى عليه وهي شكر له عليها ، فلم استحقاق الثواب في أعمال وقعت عوضا عن جزء قليل من نعيم استوفاه العبد .

(24) أبو الحسن الأشعري: المقالات : 1 / 188

الكافر الفقير المعذّب في الدنيا بالفقر وفي الآخرة بالعذاب الأليم المخلّد فيه ، المبتلى في الدّنيا بالأسقام والمحن والآفات ، ولأنّه لو وجب عليه ما بقي للتفضّل محلّ ، ولم يكن له خيرة في الإنعام ، وهو باطل لقوله تعالى : ﴿وربّك يخلق ما يشاء ويختار﴾ (28 القصص 68) وقوله : ﴿يختص برحمته من يشاء﴾ (2 البقرة 105)[25] .

وبما أنّ الإباضية لا يقولون بوجوب الصّلاح والأصلح على الله فإنّهم يعتبرون ألّا موجب على الله في شأن الثواب ، وهذا الوارجلاني ، عند تحليل ما يتعلق بالوعد والوعيد ، يذكر ما يثبت ألّا موجب على الله وأن الوجوب **وجوب حكمة** فيقول : «لا موجب على الله وإنّما الوجوب في حقّ الحكمة»[26] كما يردّ على من قال بأنّ الثّواب حتم بقوله : «فالذين قالوا إنّ الثّواب حتم على الله قد أساؤوا الأدب إنّما كان ينبغي لهم أن يقولوا حتم في واجب الحكمة بعد أن يصّح ما قالوا إنّه واجب»[27].

ويؤيّد هذا الموقف ما جاء في الموجز عند تفسير حديث الرسول عليه السلام[28] حيث يقول : «ان معنى ذلك من قول رسول الله ﷺ على مثل قولهم : لا حول ولا قوة إلّا بالله ، أراد رسول الله ﷺ أنّ أحدا لا ينال شيئا من الخير الذي هو طاعة الله ، ولا يستعصم عن شيء من معصية الله فيدخل بذلك الجنّة إلّا أن يعينه الله على ذلك ويوفقه له ، ويغمده برحمته التي لا يخيب من تغمّد بها»[29].

---

(25) عمرو التلاتي : نخبة المتين : 160

(27،26) أبو يعوقب الوارجلاني : الدليل والبرهان ، ط 1 : 1 / 58

(28) يشير إلى الحديث الذي ورد فيه قوله عليه السلام : إلّا أن يتغمدني الله برحمته. انظر :

(29) أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 87 . مع الملاحظ أنّ أبا عمار لم يلحّ على قضية الثواب لأنه في صدد الرّد على الجبرية .

فموقف الإباضية صريح في رفض موقف المعتزلة القائل بوجوب الاستحقاق والفرق شاسع بين الوجوبين وجوب الحكمة ووجوب الاستحقاق إذ وجوب الاستحقاق إنّما يتوجّه من القوي إلى الضعيف وذلك من علامات النّقص التي تعالى الله عنها علوا كبيرا ، بينما وجوب الحكمة فضل من الله ورحمة .

ولعلّ الأشعري وقعت بين يديه بعض المتون المختصرة[30] التي وردت فيها كلمة الوجوب فأضاف الاستحقاق رغم أنّه أشار إلى التفضّل ، وتحوّل بذلك المعنى عن الأصل وعن سياق مبادئ الإباضية العامّة وأبرزها في هذا الشأن اعتبارهم أنّ التحسين والتقبيح شرعيان فالحسن ما حسّنه الشرع ووعد عليه حسن الثّواب والقبيح ما قبّحه الشرع وتوعّد عليه سوء العقاب .

ونورد نصّين متأخّرين عن زمن الأشعري لعلّهما يشعران بما جاء قبلهما ممّا لم يصلنا من النّصوص .

الأول في القرن الخامس / 11 «وذلك أنّ ولايته (الله) وجوب الثّواب لأوليائه ، وعداوته وجوب العقاب لاعدائه»[31].

والثاني من القرن الثامن / 14 : «وممّا يجب على المكلف أن يعلم أنّ الله أمر بطاعته وأوجب عليها ثوابا ، ونهى عن معصيته وأوجب عليها عقابا»[32].

وما كان يخفى على الجيطالي أن الوجوب وجوب حكمة بعد تحليل الوارجلاني للقضية في الدليل والبرهان .

---

(30) ومعلوم أنّ الأشعري لا يحيل على مصادره .
(31) أبو الربيع سليمان بن يخلف : كتاب التّحف : 1 / 38
(32) اسماعيل الجيطالي : القناطر : 1 / 326 ــ 327

ويشير أحمد الشماخي كذلك إلى أنّ الثواب فضل من الله إلاّ أنّه يضيف أنّه خاص بالمتّقين : «قولك : بل بفضل الله «أقول : الأمر كذلك لكنّه أخبر أنّ فضله ورحمته خاصّان بالمتّقين ﴿فسأكتبها للذين يتقون﴾ (7 الأعراف 156)، وكثر في القرآن ﴿ بما كنتم تعملون﴾ (5 المائدة 105) ﴿بما أسلفتم﴾ (69 الحاقّة 24) وما شاكلها . فإن حملنا أخبار الله تعالى على الصّدق فقد أخبرنا بأنّها خالصة للمؤمنين، ﴿فسأكتبها للذين يتقون﴾ كما هو مذهب كل مؤمن مسلم»[33].

ويذكر عمرو التلاتي أنّ «كل نعمة فضل من الله تعالى ، وأن كلّ نقمة عدل منه عزّ وجلّ»[34].

وإذا تأملنا في المصادر الإباضية المتأخّرة نتبيّن بوضوح مناقشتها لهذه المقولة وردّها لرأي المعتزلة القائلين بوجوب الثّواب على الله ومن ذلك ما جاء في كتاب المعارج :

«ذهبت المعتزلة أيضا بناء على قولهم بتحكيم العقل إلى وجوب ثواب الطّاعة عقلا على الله تعالى ، واحتجّوا على ذلك من الكتاب العزيز بقوله تعالى : ﴿ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله وكان الله غفورا رحيما﴾ (4 النساء 100) قالوا : فهذه الآية تدلّ على أنّ العمل يوجب الثّواب على الله لأنّه تعالى قال : ﴿فقد وقع أجره على الله﴾ وذلك يدلّ على قولنا من ثلاثة أوجه : أحدها أنّه ذكر لفظ الوقوع ، وحقيقة الوجوب هي الوقوع والسّقوط قال تعالى : ﴿فإذا وجبت جنوبها﴾ (22 الحجّ 36) أي وقعت وسقطت . وثانيها : أنّه ذكر بلفظ الأجر، والأجر عبارة عن المنفعة المستحقّة، فأمّا الذي لا يكون مستحقّا فذلك لا يسمّى أجرا بل هبة . وثالثها : قوله ﴿على الله﴾ وكلمة ﴿على﴾ للوجوب قال تعالى : ﴿ولله على الناس حجّ البيت﴾ (3 آل عمران 97) .

---

(33) أحمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 41

(34) عمرو التلاتي : نخبة المتين : 160

وأجيب بأنّه لا نزاع في وجوب الثواب على الطاعة لكن ذلك **بحكم الوعد والعلم والتفضّل والكرم** لا بحكم الاستحقاق الذي لو لم يفعل لخرج عن الإلـٰهية ... فهو سبحانه وتعالى يقبل توبة التائب تفضّلا منه ، ووفاء بوعده ، ويثيب المطيع تفضّلا منه ، ووفاء بوعده والله أعلم»[35].

ويقول أيضا : «... أهل الاستقامة يقولون إنّ التّعذيب بعدل الله والثواب بفضله ، والمعتزلة يقولون بوجوب ذلك عليه ، تعالى عن ذلك ، بناء على أصلهم الفاسد في التّحسين والتقبيح العقليين»[36].

فالمهمّ حينئذ أنّ موقف الإباضية جاء موقفا ذاتيا مستفيدا من هذا وذاك دون أن يكون تابعا تبعية مطلقة لأي طرف ، فهم يرون أن الثواب واجب وجوب حكمة تتناسق والعدل الالهي ، فالله يوجب على نفسه ما يشاء دون أن يوجب عليه أحد ، وعبّر الأشاعرة عن ذلك بقولهم إنّه يمكن أن يعكس فيعاقب المحسن ويثيب المسيء ، وفي موقفهم ردّ عنيف على المعتزلة ، كما أنّ الإباضية ألحّوا إلحاحا كبيرا على جانب الفضل والرّحمة وهذا هو الموقف المستقرّ في الفكر الإباضي عبر القرون ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبدا﴾ (24 النور 21) لأنّ عمل الإنسان مهما كان لا يمكن أن يعادل ما يتمتّع به من نعم ، فالثّواب حينئذ في مستوى صلته بعمل الإنسان الموفي أقرب إلى الوجوب لارتباط النّتيجة بالسبب ، وفي مستوى صلته بالمثيب إنما هو تفضّل ورحمة لأنّ الله غني عن العالمين .

وعلى هذا ينبني موقف الإباضية من قبول التوبة .

---

(35) عبد الله السالمي : المعارج . مطابع سجل العرب ، عمان ، نشر وزارة التراث القومي 1 / 174

(36) عبد الله السالمي : المشارق 294 . وقد عبر امحمد اطفيش عن نفس المعنى ر. تيسير التفسير ط 2 ، 2 / 482 وكذلك ط 2 ، 2 / 141 .

قبول التوبة فضل أم استحقاق ؟

إنّ أحسن ما يرجوه التائب أن يقبل الله توبته ، وأن يعفو عن معاصيه ، وأن يبدّل سيئاته حسنات ، وأن يدخله جنة النعيم ، إلّا أنّ علماء الكلام أثاروا نقطة الاستحقاق والفضل هنا كما فعلوا بالنّسبة إلى الثواب .

فالمعتزلة يرون أنّه يجب على الله قبول التوبة نقلا وعقلا . أمّا النّقل فاعتمادهم على قوله تعالى : ﴿إنّما التّوبة على الله للذين يعملون السّوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما﴾ (4 النساء 17) حيث اعتبروا أنّ ﴿على﴾ بمعنى الوجوب ولولا ذلك لكانت الآية مساوية لقوله تعالى ﴿فأولئك يتوب الله عليهم﴾ (4 النساء 17).

يردّ السّالمي بما يلي: «وأجيب عن ذلك بأنّه تعالى وعد بقبول التوبة من المؤمنين ، فإذا وعد الله بشيء وكان الخلف في وعده محالا كان ذلك شبيها بالواجب فبهذا التّأويل صحّ اطلاق كلمة ﴿على﴾ وبهذا الطريق ظهر الفرق بين قوله ﴿إنّما التوبة على الله﴾ وبين قوله ﴿فأولئك يتوب الله عليهم﴾.

فإن قيل : فلم أخبر عن قبول التّوبة ، وكلّ ما أخبر الله عن وقوعه كان واجب الوقوع فيلزمكم ألّا يكون فاعلا مختارا .

أجيب بأن الإخبار عن الوقوع تبع للوقوع ، والوقوع تبع للايقاع ، والتّبع لا يغيّر الأصل ، فكان فاعلا مختارا في ذلك الايقاع فسقط احتجاجهم بالآية»[37].

ثم يردّ على قولهم بوجوب قبولها عقلا اعتمادا على تحليل الفخر الرّازي الذي يدلي بأربعة حجج نكتفي بذكر واحدة منها : «إنّ التّوبة فعل يحصل باختيار العبد على قولهم ، فلو صار ذلك علّة للوجوب على الله لصار فعل

---

(37) عبد الله السالمي : المعارج 1 / 172 — 174

العبد مؤثّرا في ذات الله وفي صفاته ، وذلك لا يقوله عاقل»[38].

ومن خلال هذه الرّدود نتبيّن اتّحاد الموقف بين الإباضية والأشاعرة فالكلّ يرى أنّ قبول التّوبة فضل من الله تعالى . وهذا السالمي يقول : «منتهى التّوبة وثمرتها حطّ الأوزار بمعنى إزالة الآثام عن المذنب وتلك الثّمرة إنّما هي بمحض تفضّل منه تعالى لا بوجوب عليه»[39].

فقبول التّوبة حينئذ تفضّل من الله تعالى وفضل ورحمة فمتى تقبل التوبة ومتى لا تقبل ؟

متى تقبل توبة التّائبين ؟

يقول الله تعالى : ﴿إنّما التّوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما﴾ (4 النساء 17) .

---

(38) عبد الله السالمي : المشارق 420 ــ 421 . ر. الفخر الرازي التفسير الكبير 10 / 2 ــ 3 . ر. البيجوري : شرح جوهرة التوحيد : 197 ــ 198 . وقد أورد مختلف الفويرقات بين علماء الأشاعرة ومحورها أنّ التّوبة إمّا أن تقبل قطعا بدليل قطعي أو ظنّا بدليل ظنّي .

ر. القرطبي : أحكام القرآن 5 / 90 ــ 91 . ويختم بقوله : «والعقيدة أنّه لا يجب على الله شيء عقلا ، فأمّا السّمع فظاهره قبول توبة التائب وذلك من فضل الله ورحمته» .

(39) عبد الله السالمي : المشارق : 420 .

ولم يتوسّع يوسف المصعبي في القضية وإنّما اكتفى بذكر عبارة البيضاوي أنّ قبول التّوبة كالمحتوم على الله بمقتضى وعده من تاب عليه اذا قبل توبته. (البيضاوي : أنوار التنزيل 1 / 83) وذلك لتوضيح عبارة الجلالين «التي كتب على نفسه قبولها بفضله» . حاشية على تفسير الجلالين ورقة 158 قفا . ولذلك سنعتمد تفسير امحمد اطفيش رغم تأخّره عن المرحلة المقرّرة لاستكمال القضيّة .

بيّن امحمد اطفيش أنّ الجهالة تتمثّل في السّفه ، وتشمل من علم ومن لم يعلم ، ويستدلّ بقول قتادة : إنّ أصحاب الرسول ﷺ أجمعوا على أنّ كل ما عصي الله به فهو جهالة ولو مع علم ، وأنّ كل من عصى الله فهو جاهل ولو كان عالما[40] .

كما بيّن أن التّوبة من قريب يفسّرها حديث الرسول ﷺ : «إنّ الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر»[41] .

إنّ هذا المعنى لا ينفي المبادرة إلى التّوبة حال الوقوع في المعصية إلّا أنّه يجعل فسحة للتّائب ويؤازر هذا ردّ الله تعالى على إبليس حينما طلب الإمهال وأثبت أنّه لن يخرج من قبل آدم ما دام فيه الرّوح بما يلي : «وعزّتي لا أحجب عنه التّوبة ما دام فيه الروح»[42]. هذا في ما يتعلق بالجهالة وسعة الزّمن ، بقي أن نذكّر ببعض الشّروط .

شـروط التوبـة :

سبق أن ذكرنا عند التعريف شروط التّوبة فيستحسن أن نقف عندها بشيء من التّحليل :

1) النّـدم : «هو غمّ يصيب الإنسان ويتمنّى أنّ ما وقع منه لم يقع وذلك حياء من الله تعالى وأسفا على عدم رعاية حقه»[43].

---

(40) ر. امحمد اطفيش : تيسير التفسير ط 2 ، 2 / 285

(41) ر. نفس المصدر والصفحة . وعن الحديث ر. الترمذي : دعوات 98
ابن ماجة : زهد 30 ، احمد بن حنبل 2 / 132 — 153 . 425.3 .
ر. ونسنك : المعجم المفهرس 4 / 480

(42) ر. نفس المصدر 282 . والحديث القدسي لم نجد ذكره عند ونسنك : المعجم المفهرس .

(43) عبد الله السالمي : المشارق : 417 ، واكتفى عمرو التلاتي بذكر الأسف شرح النونية ورقة 142 وجه ، وكذلك عبد العزيز الثميني : النور : 356 =

ومن أسباب النّدم خوف عدم القبول، ومن علاماته مخالفة الهوى، وكثرة البكاء ، وقلة الكلام والطّعام والمقام[44].

2) **الاستغفار** : هو طلب الغفران للذنب سواء كان ذلك الطّلب بالقول والقلب أو بالقلب فقط لقوله تعالى : ﴿والذين إذا فعلوا فاحشة أوظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم﴾ (3 آل عمران 135) . ويرجع ذلك إلى أصل الذّنب فالمعصية القلبية يناسبها الاستغفار القلبي والجهرية يناسبها الاستغفار القولي[45].

3) **العزم على ألّا يعود في المستقبل** إليه أو إلى مثله : والفرق واضح بين العاجز والقادر . أمّا القادر على العودة فلا تعتبر توبته نصوحا حتى يمكّن من الذّنب عشر مرات مع توفّر الأسباب الدّاعية له وامتناعه منه[46].

وأمّا العاجز فالشّرط في حقّه عزمه على التّرك لو عادت إليه قدرته على الذّنب[47].

= بينما يزيد السالمي فكرة النّدم لوجه الله تعالى لأنّ النّدم قد يكون لأجل مصيبة حصلت له . ر. المشارق : 417

(44) ر. عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 142 قفا . ر. عبد العزيز الثميني : النور : ص 357

(45) ر. عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 144 وجه وقفا . ر. عبد العزيز الثميني النور — 362 . ر. عبد الله السالمي : المشارق : 418 وعن المعاصي القلبية مثل الحسد . ر. عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 202 وجه وقفا . ر. عبد العزيز الثميني : النور 476 — 477 . ر. عبد الله السالمي : المشارق 424 — 431

(46) ر. عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 143 وجه وقفا . ر. عبد العزيز الثميني : النور 360 . وعن موقف الأشاعرة ر. البيجوري : شرح جوهرة التوحيد : 196 . وأورد قولين أحدهما يقرّ ضرورة العزم ، والآخر يقرّ بعدم اشتراطه بل التّفويض كاف .

(47) ر. عبد الله السالمي : المشارق : 418

4) الرّجوع بانكسار : ولا تتمّ التوبة إلاّ بالاقلاع بصفة نهائيّة عن الذّنب بتذلّل وانكسار نفس لأنّ ما فات من العمر لا يمكن أن يرجع .

واثبات هذا الشّرط يخرج المقلع اضطرارا خشية تعزير من الإمام أو نتيجة فقدان جارحة وفي نفسه لو يستطيع لفعل[48].

بقي أن نشير إلى أمرين :

1) فمن كانت معصيته في حقّ الله تعالى فهذه الشروط كافية لكن يتحدّد الفرق بين المستحِلّ للمعاصي وبين المحرِّم لها .

أمّا المحرِّم[49] لها : أي الذي يعتقد أنّه ينتهك حرمات الله ، فعليه مع التوبة استدراك ما فاته بالقضاء مع أداء الكفّارة .

وتجدر الإشارة إلى الحجّ والزّكاة بالنّسبة إلى من كان موسرا حالة العصيان ، وصار معسرا عند التّوبة ، والرأي الراجح أنّه معفوّ عنه ، ومنهم من يأمره بالوصيّة ، وإلى جانب هذا أداء الكفارة،وللاباضية تحليل موسّع للكفّارات[50] .

---

(48) ر. عبد الله السالمي : المشارق : 418

(49) المحرّم : المنتهك هو من يأتي الأشياء المحرمة في دينه على غير اعتقاد لها باستحلال . ر. عبد الله السالمي : المشارق : 443

(50) ر. فتاوى أبي النّجاة يونس التعاريتي جمعها تلميذه سلامة الجناوني . البارونية بدون رقم . مجموعة فتاوى عبد الله السدويكشي ط . بالبارونية 1315 هـ مجموعة فتاوى المحشي ط . بالبارونية 1315 هـ وقد جمع القول في قضية الكفارات **إبراهيم بيّوض** (ت 1401 / 1981) نشأ بمدينة القرارة وفيها حفظ القرآن الكريم . عصامي في تكوّنه لأنّه تحمل المسؤولية من صغره . لم يدرس في غير وادي ميزاب ، اهتمّ بالتّدريس وبالإصلاح الاجتماعي ومنطلقه في ذلك القرآن الكريم ، وقد فسّره في حلقات متلاحقة طيلة نصف قرن ، ويسعى تلاميذه الآن الى تخريجه من المسجّلات بعنوان «في رحاب القرآن» . ويعتبر =

وأما المستحِلّ[51] فيعامل معاملة من أسلم بعد كفر ، والإسلام يجبّ ما قبله ، والدّينونة عليه سوى الرّجوع إلى الحق والدّينونة ببطلان ما كان عليه[52].

2) ومن كانت معصيته تعلق بها حقّ من حقوق العباد فتوبته تكون حسب الاستحلال والتّحريم .

أمّا المستحِلّ : فتجزيه التّوبة من ذلك الشيء دون غرمه سواء كان قائما في يده أو كان قد أتلفه وهذا القول ظاهر في المشركين لقوله تعالى : ﴿قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾ (8 الأنفال 38) كما أنّ السيرة أيّدت ذلك لأنّ الرسول عليه السلام لم يسترجع الدّور التي انتزعها المشركون من المسلمين حتى بعد إسلامهم عند فتح مكّة . وقد قال عمر : ولسنا بنازعين شيئا من يد أحد اذا أسلم عليه ، وعلى هذا اجتمعت الأمّة المحمدية[53].

= رائد النّهضة الميزابية واستمرّ الى وفاته شيخا للمجلس الأعلى لنظام العزّابة بوادي ميزاب

وإلى جانب هذا كان له نشاط علمّي على مستوى القطر الجزائري اذ كان من الأعضاء المؤسسين لجمعية العلماء ،كما كانت له مواقف سياسية جريئة زمن الاستعمار إذ رفض فكرة فصل الجنوب عن الشّمال . ر. محمد علي دبّوز : نهضة الجزائر الحديثة : 3 / 6 ــ 81

وعن الكفّارات : ر. مخطوطة الفتوى بمكتبتي الخاصة بخطّ كاتبه الخاص وبإمضائه .

(51) **المستحلّ** : هو الذي يأتي الأشياء المحرّمة في دين الله اعتقادا منه أنّها حلال معتمدا على التأويل . ر. عبد الله السالمي : المشارق : 443

(52) ر. عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 143 . ر. عبد العزيز الثميني : النور ص 36 ر. عبد الله السالمي : المشارق 438

(53) ر. عمرو التلاتي شرح النونية ورقة 143 قفا . لم يتوسّع في القضية التوسّع المطلوب وكذلك تبعه عبد العزيز الثميني : النور 360 . لكن لقد توسع في =

بقي الخلاف في المرتدّ[54] والذّمّي[55] وما اغتصبه المشركون من المسلمين[56] والموحِّد والمستحِلّ بتأويل الخطأ[57].

= القضية عبد الله السالمي : المشارق : 447 ــ 450 ولذلك اعتمدنا تحاليله لاستكمال الفائدة رغم انه خارج عن مرحلتنا ، وقد اتّضح استيعابه للموضوع حيث ذكر أقوال أبرز علماء الإباضية في المشرق والمغرب .

(54) **المرتدّ** : اذا أخذ شيئا من أموال المسلمين عند ارتداده هل يردّه عند التوبة ؟ أمّا الحنفية فيوجبون عليه ذلك لكن الأباضية يعفونه منه اعتبارا أنّه مثل المشركين .

(55) **الذمّي** : اذا اغتصب من أموال المسلمين وهو تحت الذّمة هل يرجعه عند إسلامه ، يذهب الزّمخشري ويؤيده امحمد اطفيش الى وجوب الردّ لكن جمهور الإباضية لا يفرّقون بينه وبين المشرك فلا ردّ عليه .

(56) **ما اغتصبه المشركون** من المسلمين هل يكون لهم قبل أن يسلموا وليس لصاحبه أن يأخذه منهم وتجوز معاملتهم فيه أم لا : قولان :

أ ــ ذهب الى جواز معاملتهم فيه دون أخذه كلّ من الربيع بن حبيب وأبي يعقوب الوارجلاني والمحقّقين من أهل المغرب وصحّحه القطب (امحمد اطفيش)

ب ــ وذهب الى الأخذ وعدم المعاملة كل من ابن بركة وصاحب السّؤالات (ابي عمرو السّوفي) والإمام أفلح والمحقق الخليلي ولكل من الطرفين دليله الشرعي .

(57) **الموحِّد المستحل بتأويل الخطأ أقوال** :

أ) مثل المشركين لا إرجاع .

ب) عليه أن يرجع .

ج) إن تاب ومعه عين ما أخذ يرجعه ، وإن تاب وليس معه ما أخذ فلا غرم ، والدّليل سريّة أسامة بن زيد وموقفه مع الرّجل الذي صرّح بكلمة الايمان عندما حوصر فقتله أسامة على أساس أنّه تعوّذ بها، فنهره الرسول عليه السلام ونزل فيها قوله تعالى : ﴿ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السّلم لست مؤمنا﴾ (4 النّساء 94) ر. عبد الله السالمي : جوهر النّظام ، تعليق أبي اساق اطفيش عدد 1 ص 267 ر. عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 143 قفا .

وأما المحرِّم فعليه التنصّل من حقوق العباد فيؤدّيها لأصحابها إن كان قادرا،وإن كان غير قادر،أو تعذّر عليه وجود أصحابها أو تعذّر عليه ما يتخلّص يتخلّص به فإنّه يجب عليه حينئذ أن يعتقد الخلاص عند القدرة عليه ، فإن حضره الموت ولم يجد سبيلا إلى الخلاص وجبت عليه الوصيّة ولا شيء عليه فوق ذلك . أمّا إذا عفا صاحب الحق فلا غرم [58] .

أما اذا غفل عن ذلك في توبته فلا بدّ من المقاصّة يوم القيامة وذلك بأن يؤخذ من حسنات الظّالم ويعطى للمظلوم ، فإذا نفذت حسنات الظالم طرح عليه من سيئات المظلوم [59] .

. واضح من خلال ما ذكرنا أنّ الإباضية وسائر علماء الإسلام[60] قالوا وأطالوا في موضوع التّوبة والتّائبين لذلك نكتفي بهذا القدر مع الإلحاح على أنّ المصادر الإباضية تركّز خاصة على أن وعد الله تعالى خاص للتّائب الذي

---

(58) ر. المحشي : حاشية على كتاب قواعد الإسلام : ورقة 265 وجه الى 270 قفا ر. عبد الله السالمي : المشارق : 445 . ر. خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 2 / 231 ــ 232 وقد حلّل القضية تحليلا موسعا .

وهذا الموقف هو ما قال به الأشاعرة مع شيء من الفارق بين الشّافعة والمالكية وفي ذلك يقول البيجوري : «فان تعلقت المعصية به (حق آدمي) فلها شرط رابع وهو رد الظّلامة إلى صاحبها أو تحصيل البراءة منه تفصيلا عندنا معاشر الشافعية وأما عند المالكية فيكفي تحصيل البراءة إجمالا ، وفيه فسحة، فإن لم يقدر على ذلك بأن كان مستغرق الذّمم فالمطلوب منه الإخلاص وكثرة التضرّع الى الله تعالى لعلّه يرضي عنه خصماءه يوم القيامة» شرح جوهرة التوحيد 196 ــ 197

(59) ر. خميس بن سعيد الرّستاقي . المنهج : 2 / 232

(60) ر. أبو يعقوب الوارجلاني : الدليل والبرهان ط 2 3 / 102 ــ 104 . ر. ابن تيمية : الفتاوى الكبرى 7 / 487 ــ 501 . ويذكر عدة أسباب لدفع الذنّوب مثل المصائب ويردّ قول من يقول .بأن الذّنوب لا تدفع إلّا بالتوبة

ختم عمره بالتوبة وهذا ما سيتجلى بوضوح في المباحث اللاّحقة .

وبعد أن علمنا إجمالا متى تقبل التوبة فمتى لا تقبل هذه التّوبة ؟

متى لا تقبل التوبة ؟

لقد بيّنا أنّ قبول التوبة فضل من الله تعالى لذلك ينبغي لمن ابتلي بشيء من المعاصي ألاّ يتوانى في التّوبة ، ويتوب في حال الإمكان قبل أن يغلق عليه باب التوبة (61) فمتى يغلب باب التوبة ؟

الإصرار على الذّنب :

تميّز المصادر الإباضية بين التّمادي والإصرار وفي ذلك يقول عمرو التلاتي : «إنّ الفرق بين المصرّ والمتمادي أن **المصرّ** هو الناوي لعدم التوبة من عصيانه وللقاء ربّه به كالمشرك . **والمتمادي** هو النّاوي للتوبة من عصيانه في وقت ما ، وللقائه تعالى بها ، فهذا ترجى له النّجاة من النّار دون الأوّل»(62).

ولسنا في حاجة إلى إطالة الحديث عن المتمادي فهو غافل يرجى أن ينتبه من غفلته ليرتقي في مدارج التّوبة ، وإنّما القضية مع المصرّ فقد جاءت في شأنه عدة آراء .

الإصــرار :

لغـة : أصررت على الشّيء اذا أقمت ودمت عليه ومنه قوله تعالى : ﴿ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون﴾(3 آل عمران 135)(63) وقال أبو الهيثم : أصرّي

(61) ر. خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 2 / 239

(62) عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 116 وجه ، ز. عبد العزيز الثميني : النور 297 ر. أبو يعقوب الوارجلاني : الدليل والبرهان ط 2 / 109

(63) انظر : 579

أي اعزمي كأنّه يخاطب نفسه من قولك : أصرّ على فعله يصرّ إصرارا اذا عزم على أن يمضي فيه ولا يرجع ... وأصرّ على الذّنب لم يقلع عنه . وفي الحديث : «ما أصرّ من استغفر»(64). أصرّ على الشيء يصرّ عليه إصرارا اذا لزمه وداومه وثبت عليه ، وأكثر ما يستعمل في الشرّ والذنوب ، يعني من أتبع الذنب الاستغفار فليس بمصرّ عليه وإن تكرر منه . وفي الحديث : «ويل للمصرين الذين يصرّون على ما فعلوه وهم يعلمون»(65).

أمّا المعنى الشّرعي فقد جاء ضمن الشّروح اللغوية وفي استدلال ابن منظور بالقرآن والحديث أحسن برهان على ذلك وقد غلب المعنى الاصطلاحي الشّرعي على المفهوم اللغوي إلى أن صارت كلمة الإصرار أكثر ارتباطا بالذّنب والعصيان .

وتلحّ المصادر الإباضية مع تعريف الإصرار على ألاّ سبيل للمصرّ إلى النّجاة يوم القيامة لأنّه معاند محادّ لله ولرسوله وقد شمل الوعيد الذين يحادّون الله ورسوله .

وهذا أبو نصر يصوغ هذا المعنى في ما يلي : (طويل)

فمن مات من أهل الكبائر أبيّـا
مصرّا فما أقصاه عن جنّة العدن(66)

وقد اعتبر أبو عمرو السّوفي الإصرار من الكبائر مستشهدا بقوله عليه السلام : «هلك المصرون»(67).

---

(64) ر. أبو داود : وتر 26 . الترمذي : دعوات 106 . ر. ونسنك : المعجم المفهرس 3 / 293 . ر. ابن منظور : لسان العرب .

(65) ر. أحمد بن حنبل : 2 / 165 . 219 . ر. ونسنك : المعجم المفهرس 3 / 298 . ر. ابن منظور : لسان العرب .

(66) أبو نصر فتح بن نوح الملوشائي : النونية : 6 بيت 86

وسئل عثمان بن خلفة السّوفي : «هل يكون الإصرار بالحديث أو بالاشتغال بغير التّوبة ، قال : لا ، حتى يقول لا أتوب . قال : والإصرار الإقامة على الذّنب والاعتقاد للعودة إليه»[68].

ويلح الصّدغياني على هلاك المصرّين بمناقشة الأشاعرة في رجاء المغفرة لأهل الكبائر المصرّين عليها فيقول بعد سرد عدّة أدلّة : «ومثل هذا كثير في الوعيد لأهل الكبائر الذين ماتوا على كبائرهم مصرّين»[69] كما يقول في نفس الرسالة : «وقلتم أنتم (الأشاعرة) مؤمن ولي الله لا يعذب مع الإصرار على الذّنب دون التّوبة والاستغفار ... والكبائر ينوب بعضها عن بعض فمن أصرّ على كبيرة فقد خرج من الإيمان ودخل الكفر»[70].

ويقول أبو مهدي أيضا بعد عرض الأدلّة حول إنفاذ الوعيد للمصرّين : «ومثل هذا كثير من الوعيد لأهل الكبائر الذين ماتوا على كبائرهم مصرّين»[71].

وتعرض أحمد الشماخي للقضية في ردّه على صولة الغدامسي[72] وفي شرح العقيدة ونكتفي بذكر النّص الثاني : «كل مصرّ كافر ، وإنّ المقام على الكبائر والإصرار على الصغائر تصيّر الأعمال هباءً فتحبط ويغضب الله على أهلها ويسخط»[73].

---

(67) عثمان بن خليفة السوفي : كتاب السؤالات : 52 .
(68) نفس المصدر : 216 ر. امحمد اطفيش : شرح النيل (موسوعة فقهية) ط 2 دار الفتح بيروت 1392 — 1972 17 / 404
(69) أبو عبد الله الصدغياني : رسالة لأهل وارجلان : 3 — 4
(70) المصدر السابق : 2 .
(71) أبو مهدي : الرد على البهلولي : 140
(72) أحمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 39 — 40
(73) أحمد الشماخي : شرح العقيدة : 51

ويورد عمرو التلاتي موقف الإباضية كما يلي : «وقال أصحابنا رحمهم الله تعالى : من عمل صغيرة أو كبيرة وأصرّ عليها واستكبر وتهاون بها ولم يتب منها حتى مات عليها أدخله الله عزّ وجلّ النّار .

وأنّ من أصرّ ولو على أخذ حبّة بغير حقّ وجبت له النّار ولو أمضى عمره في طاعة الله عزّ وجلّ وأنفق ماله في سبيل الله ولا يقبل منه شيء من ذلك ولو مثقال ذرّة حتى يتوب ، فإن تاب رجونا له أن يجدّد الله له ثواب عمله السّابق منه حال إصراره كما يدلّ لذلك نحو قوله ﷺ : «من كذب وأصرّ فهو في النّار مخلد» وقوله عزّ وجل في الحديث القدسي : «لا أقبل عثرة المصرّين في الدّنيا والآخرة»[74].

وإنّ الإصرار على المعاصي لا شيء أعظم منه عند الله تعالى لما فيه من عدم مبالاة صاحبه من سخط الله واستخفافه به واستقلاله به وبارتكاب المعاصي[75].

وتطيل كتب إباضية المشرق التّحليل في هذا الشأن ونكتفي بذكر شيء ممّا أورده خميس الرّستاقي حيث يقول : «ومن الكبائر التي صحّت عن رسول الله ﷺ الإصرار على جميع المعاصي وكذلك في كتاب الله تعالى وإجماع أهل العدل ومن الكتاب قوله تعالى : ﴿ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون﴾ (49 الحجرات 11) وقال النبي ﷺ : «هلك المصرّون» ... والإجماع من أهل العدل في ما دانوا به أنّه لا يكون الغفران من الله تعالى على الإصرار على الذّنوب قلّت أو كثرت صغرت أو كبرت»[76].

---

(74) وجاء في ونسنك ما يشبهه «ويل للمصرّين الذي يصرّون على ما فعلوا» أحمد 2 / 165 ... ونسنك : 3 / 298 انظر ما يلي : 580 و588

(75) ر.عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 15 قفا . عبد العزيز الثميني : النور : 297

(76) خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 2 / 219 ر. كذلك 2 / 252 — 253. ر. عبد الله السالمي : المشارق 376 — 378 .

هذا شيء من النّصوص قديمها وحديثها يثبت إنفاذ الوعيد في المصرّين وهم في الحقيقة ليسوا من الذين لا تقبل توبتهم رغم توجههم للتوبة وإنّما هم قوم أعرضوا عن التوبة إعراضا تاما عن وعي وإدراك ، فهؤلاء لا يمكن بحال أن تهدى لهم التّوبة رغم إعراضهم عنها ، وقد اتّضح أنّ الإباضية يستدلّون لذلك بنصوص قرآنية منها قوله تعالى أثناء عرض بعض صفات المتقين الذين يكرمهم الله بجنة النعيم : ﴿والذين اذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب إلاّ الله ، ولم يصرّوا على ما فعلوا وهم يعلمون﴾ (3 آل عمران 135) .

ويقول امحمد اطفيش[77] عند شرح هذه الآية : «يعلمون أنّي أعاقب على الاصرار ، والإصرار على الذنب كبيرة في حقّ من علمة ذنبا ومن لم يعلمه لكنّه في حقّ من علم أقبح وأكبر ، فقد يعذر الجاهل في أمر ولا يعذر العالم»[78].

ثم يقول بعد قليل : «وذكر الأجر للعالمين ولم يبق للمصرّين إلاّ العقاب لحديث : «هلك المصرّون» وغيره من الأحاديث والآيات الدالة على عقابه الملحقة الفاسق بالمشرك»[79].

وقد جاءت آيات أخر في ذمّ المصرين إلاّ أنّها جاءت متعلقة بالكفّار وببعض صفاتهم وهي قوله تعالى في قوم نوح : ﴿واستغشوا ثيابهم وأصرّوا

---

(77) لقد اكتفى يوسف المصعبي بذكر قول الزّمخشري وهو : «وفي هذه الآيات بيان قاطع أنّ الذين آمنوا على ثلاث طبقات متّقون وتائبون ومصرّون، وأنّ الجنة للمتقين والتائبين منهم ، دون المصرّين ، ومن خالف في ذلك فقد كابر عقله وعاند ربّه ». الزمخشري : الكشاف 1 / 465 ، وهذا القول معبّر عن رأي الإباضية . ر. حاشية على تفسير الجلالين ورقة 139 وجه

(78) امحمد اطفيش : هيميان الزاد الى دار المعاد ط 2 4 / 283

(79) نفس المصدر 285

واستكبروا استكبارا﴾ (45 الجاثية 8) وقوله تعالى في ذم أصحاب الشّمال : ﴿وكانوا يصرّون على الحنث العظيم﴾ (56 الواقعة 46) .

ومن الأحاديث المعتمدة في هذا الشأن قوله عليه السلام : «هلك المصرون»[80] وقوله : «لا صغير يصغر مع إصرار ، ولا كبير يكبر مع توبة واستغفار»[81]، وقوله : «لا توبة مع اصرار»[82] وقوله : ... والمستغفر من الذّنب وهو مقيم عليه كالمستهزئ بربّه»[83] وقوله: «من كذب وأصرّ فهو في النار مخلد»[84] .

من خلال ما ذكر يتّضح أنّ الإصرار من الكبائر ولعله من أكبرها لأنّ المصرّ على المعصية لا سبيل له إلى النّجاه ولذلك ألحّت المصادر الإباضية على أنّ المصر حتى على الصّغيرة يعتبر كافرا كفر نعمة حكمه أن ينفذ فيه الوعيد فيخلّد في النّار كما على جماعة المسلمين أن يبرأوا منه إن ثبت لديهم إصراره وعناده ، وقد استدلّوا على ذلك بالقرآن وبأحاديث منها ما ذكره غيرهم ومنها ما لم يذكره غيرهم[85].

---

(80) انظر ما سبق : 530

(81) وجاء برواية أخرى : «لا كبيرة مع الاستغفار ، ولا صغيرة مع الإصرار» اخرجه اسحاق عن عائشة ورواه الطبراني عن أبي هريرة . ورواه الثعلبي ايضا عنه . ر. خميس بن سعيد الرستاقي المنهج : 2 / 212 . التعليق عدد 1 للمحقق

(82) رواه القرطبي ولم أجد له سندا . ر. نفس المصدر السابق ص 210 ، تعليق 1 للمحقق .

(83) امحمد اطفيش : جامع الشّمل : 239

والملاحظ أنّ هذه الاحاديث المذكورة لم ترد عند ونسنك في المعجم المفهرس . انظر ما سبق 577

(84) امحمد اطفيش : شرح عقيدة التوحيد ط 2 : 55 .

(85) والملاحظ ان كلا من القرطبي ومحمد عبدة ومحمد جواد مغنية يقتربون كثيرا من موقف الإباضية في هذه القضية . ر. القرطبي : أحكام القرآن 4 / 215 =

لغة : «حبط حبطا وحبوطا : عمل عملا ثم أفسده ، والله أحبطه . وفي التّنزيل : ﴿فأحبط أعمالهم﴾ (47 محمد 9 و28) . الأزهري : اذا عمل الرّجل عملا ثمّ أفسده قيل حبط عمله ، وأحبطه صاحبه ، وأحبط الله أعمال من يشرك به . وفي الحديث: «أحبط الله عمله»أي أبطله (86).

قال الأزهري : ولا أرى حبْطَ العمل وبطلانه مأخوذا إلاّ من حبَط البطن لأن صاحب البطن يهلك ، وكذلك عمل المنافق يحبَطُ ، غير أنّهم سكّنوا الباء من قولهم حَبطَ عمله يحْبَطُ حَبْطا ، وحرّكوها من حبطَ بطنُه يحبَطُ حبَطًا ، كذلك ثبت لنا عن ابن السكّيت وغيره . ويقال حبط دم القتيل يحبط حبطا اذا هدر . وحبطت البئر حبطا اذا ذهب ماؤها . وقال أبو عمرو : الإحباط أن تذهب ماء الركيّة فلا يعود كما كان»(87).

ولقد أثار المعتزلة قضية الإحباط من وقت مبكّر وهذا تعريفهم له : **« وجملة القول في ذلك، هو أنّا قد ذكرنا أنّ المكلف إمّا أن تخلص طاعاته أو معاصيه أو يجمع بينهما ويخلطه ، فإذا جمع بينهما فلا سبيل إلى التّساوي على ما تقدم ، فليس إلاّ أن يكون أحدهما أكثر من الآخر ، والآخر أقلّ منه ، فيسقط الأقلّ بالأكثر وهذا هو الذي نعنيه بالإحباط والتّكفير»(88).**

ويختلف أبو علي وأبو هاشم في الموازنة بين الطّاعات والمعاصي فيرى أبو علي أنّ المعصية تحبط الطّاعة تماما ، بينما يرى أبو هاشم أنّ فعل

= ر. محمد عبده : تفسير المنار : 4 / 136 ، محمد جواد مغنية : التفسير الكاشف . دار العلم للملايين بيروت ط 2 1981 : / 158 — 159

(86) لم يرد هذا الحديث عن ونسنك في المعجم المفهرس

(87) لسان العرب مادة حبط

(88) القاضي عبد الجبار : الاصول الخمسة : 625

الطّاعات يخفّف على العاصي من العذاب ، وينتصر الجبّائي لأبي هاشم ومن ردوده، على أبي علي قوله : «أمّا ما ذكره (أبو علي) أوّلا، وهو أنّ الفاسق لإقدامه على المعاصي وارتكاب الكبائر أخرج نفسه من آن يستحق الثواب فلا يصحّ ، لأنّ الفاسق أتى بالطّاعة على الوجه الذي كلّف وأمر به ، وعلى حدّ (كذا) لو تفرّد عن الكبيرة لكان يستحقّ عليها الثواب ، وارتكابه الكبيرة بعد ذلك لا يخرجه من أن يكون مستحقّا للثواب ففسد ما ظنّه»[89].

أما المرجئة فتركوا الباب مفتوحا ورجوا لمن يخلط بين الطاعات والمعاصي الغفران وخلود الجنان . ويقول أبو يعقوب الوارجلاني «وهنا (بالنسبة إلى المصرّ على ارتاب الكبائر) اختلفنا مع المرجئة ، فرجوا له الجنّة مع مناصبته الله تعالى بالفجور»[90].

والملاحظ أنّ المصادر الإباضية لم تطل الكلام عن قضية الإحباط إذ يقع التعرض إليهما غالبا عرضا عند الحديث عن توبة المرتد ولعل مرجع ذلك الى ورود المسألة في آية البقرة في شأن المرتد . قال تعالى : ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ (2 البقرة 217) .

والملاحظ أنّ صيغة ح.ب.ط وردت في القرآن الكريم ستّ عشرة مرة جلّها متعلقة بالمشركين والمنافقين[91] نذكر منها قوله تعالى : ﴿ما كان

---

(89) القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة : 630
ويلخّص الرّازي موقف المعتزلة كما يلي . فقال المثبتون للإحباط والتّكفير : المراد أنّ عقاب الردّة الحادثة يزيل ثواب الإيمان السّابق إمّا بشرط الموازنة على ما هو مذهب أبي هاشم ، وجمهور المتأخرين من المعتزلة، أولا بشرط على ما هو مذهب أبي علي : الفخر الرّازي التفسير الكبير : 6 / 38

(90) أبو يعقوب الوارجلاني : الدليل والبرهان : 109

(91) ما يعبر عنه الإباضية نفاق العصر أي المخرج من الملّة ، انظر ما سبق:514

للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر أولئك حبطت أعمالهم وفي النّار هم خالدون﴾ (9 التوبة 17)(92).

والبقيّة لها صلة بالكبائر يستشهد منها عادة بقوله تعالى في سوء الأدب مع الرسول عليه السلام : ﴿يا أيها الذين آمنا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النّبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون﴾ (49 الحجرات 2) .

والأساس حينئذ ألّا خلاف بين الأمّة في إحباط أعمال المشركين والمنافقين ، وإنّما الخلاف في ما يتعلق بالمرتدّين ، وبصالح أعمال مرتكبي الكبائر فما هو موقف الإباضية من ذلك ؟

الإحباط والتّائبون من الرّدّة :

قال عثمان بن خليفة السّوفي : «ونَدين باستتابة المرتدّ وقتله إن أبى ... وفي المرتدّ سنّتان ، سنّة عمر وسنّة معاذ»(93) وبيّن أنّ عمر أمر بأن يستتاب ثلاثا ثم يقتل إن امتنع بينما أمر معاذ بأن يقتل مباشرة(94).

ويورد المحشّي مختلف الأقوال في المرتدّ مع إبراز موقف الإباضية فيقول : «وأمّا المرتد فالحاصل أنّ فيه ثلاثة أقوال اذا رجع إلى الإسلام : أ ـــ منهم من يقول لا يبطل عمله ولا ثوابه حتى يموت على ذلك ، وهو مذهب الشّافعي ، واستدلّ بظاهر قوله تعالى : ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر﴾ (2 البقرة 217) .

---

(92) ر. 6 الانعام 81 ، 9 التوبة 69 . 18 الكهف 105 . 39 الزمر 65 . 33 الأحزاب 19 . 47 محمد 9 و28 و32 . 3 آل عمران 22 . 5 المائدة 53 (عن النّفاق)

(93) عثمان بن خليفة السوفي : كتاب السؤالات 258

(94) ر. نفس المصدر والصفحة ؛ ر. عن موقف معاذ القرطبي : أحكام القرآن : 3 / 47

ب) ومنهم من يقول : بطل ثواب عمله ولا يطالب بالإعادة إلّا في الحجّ ، وهو مذهب مالك .

ج) ومنهم من يقول بطل عمله وثوابه ويطالب بالإعادة وهو الرّاجح عند أصحابنا على ما يفهم من كلام السّؤالات[95] حيث صدّر به والله أعلم لقوله تعالى : ﴿لئن أشركت ليحبطنّ عملك﴾ (39 الزمر 65) .

وأمّا الآية التي استدلّ بها الشّافعي فأجيب عنها بأنّه سبحانه وتعالى رتّب الرّدّة والموت على الكفر شيئين الإحباط والخلود في النار فالأول مرتّب على الردّة والثّاني على الموت عليها ، فلا دليل في الآية على ما ذكره الشّافعي .

فإن تاب أعاد ما مضى على التّفصيل السّابق في السّؤالات فيمن ارتد زلّة فكيف بمن ارتد متعمّدا . نعم ظاهر الأثر المحكيّ عن بعض أصحابنا المشارقة في كيفية توبة المرتد يدل على أنه كالشرك الأصلي فيكون قولا رابعا في المرتدّ . ولعلّ الرخصة التي ذكرها في السّؤالات تشير إلى هذا ، لكن ذكرها فيمن ارتدّ زلّة»[96].

وقد توسّع كل من امحمد اطفيّش وعبد الله السّالمي[97] في القضية

---

(95) واختلفوا في من ارتدّ زلّة عن دينه ثم رجع سريعا إلى دينه ، قال يغسل ثيابه وجسده ويعيد ما مضى من صلاته وحجّه وصيامه وقال بعض لا يعيد إلّا الحجّ.
عثمان بن خليفة السّوفي : كتاب السّؤالات : 26

(96) المحشّي : حاشية الترتيب : 1 / 94 . حاشية على كتاب قواعد الاسلام : 62

(97) ر. امحمّد اطفيش : شرح النيل ط 2 : 14 / 786 ، هيميان الزاد الى دار المعاد ط 2 4 / 186 ــ 187 . تيسير التفسير ط 2 1 / 329 ، ر. عبد الله السالمي : شرح الجامع الصحيح : 1 / 102 ــ 103 .

ملاحظة : ويتعرض كل من الزمخشري في الكشاف (1 / 357) والرّازي في التفسير الكبير (6 / 38) والقرطبي في أحكام القرآن (3 / 46 ــ 49) ومحمد عبده في تفسير المنار (2 / 318) ، ومحمد جواد مغنية في التفسير =

وأقاما عدّة مقارنات لا تخرج عمّا ذكره المحشيّ عدا في بعض الجزئيات .

تلك هي مواقف عدد من العلماء في شأن الإحباط والمرتدّ ويعجبنا منها تنبيه مغنية على ضرورة إعادة ما فاته أثناء الارتداد وبالنسبة إلى البقية ففي خلاف العلماء رحمة للأمة ولكلّ دليله ، ومن رأى الإحباط والاعادة اختار ما هو أكثر احترازا وهذا شأن الإباضية في جل اختياراتهم .

ومن المرتدّ إلى المبتدع .

صاحب بدعة يدعو إلى بدعته :

إنّ مصادر المرحلة المقررة لم تقف عند هذه القضية(98) في ما وقع بين أيدينا ، ولعلّ ذلك يرجع الى أنّ أبا يعقوب الوارجلاني قد حلّلها تحليلا موسّعا .

ومنطلق ذلك ما جاء عن رسول الله ﷺ أنّه قال : «أبى الله أن يقبل عمل صاحب بدعة حتى يدع بدعته»(99).

وقد ميّز أبو يعقوب بين المجتهد المتأول الذي لا يقطع عذر الآخرين وبين المبتدع الذي يقطع عذر الآخرين ويحوّل قوله إلى العمل ، واستشهد

= الكاشف (1 / 326) في تفسيرهم للآية 217 من سورة البقرة ، ولا يبعد حديثهم عن قول من ذكرنا من علماء الإباضية ، مع ملاحظة أنّ محمد عبده ألحّ على جانب الإحباط .

(98) ر. المحشي : حاشية الترتيب 8 / 65 — 68 . وقد حلّل البدعة من وجه آخر حيث بين مفهومها اللغوي ثم ميّز بين البدعة السيئة والبدعة الحسنة .

(99) امحمد اطفيش : جامع الشمل : 237 . وقد ذكر أنّه رواه ابن ماجة وابن ابي عاصم عن ابن عباس . ر. ابن ماجة : مقدمة 7 . ر. ونسنك : المعجم المفهرس 1 / 152

بموقف أئمة الإباضية من نافع بن الأزرق كيف أنّهم ألحقوه بالمبتدعين لأنّه حمل السّيف لحمل النّاس على رأيه .

كما بيّن أنّ الرسول عليه السلام قطع في ثلاث فرق القدرية والمرجئة والمارقة .

ثم صنف المبتدعين إلى ستّة أصناف ، وقد تفاوت حكمه عليها[100].

وأشار إشارة مهمّة تبيّن يأس هؤلاء من رحمة الله فيقول : «وسَعة رحمة الله كثيرة ولا مطمع فيها لصنفين : مصرّ على معصية الله عازم أن يلقى الله عز وجل بها يوم القيامة ، ومبتدع في دين الله عزّ وجلّ منعكس منتكس عن الله عزّ وجلّ»[101].

فمن خلال ما جاء عند الوارجلاني نتبيّن احتراز الإباضية في شأن المبتدع ، فهم لا يخرجونه عن الملّة إلاّ إذا ثبت لديهم تحريفه للنصوص وحمل النّاس على ذلك[102].

كا أنّهم يشترطون في توبته أن يخبر من كان يدعوهم بضلالته فإن تابوا مثله فتلك بغيته وإن واصلوا غيّهم فهو معذور[103].

---

(100) ر. أبو يعقوب الوارجلاني : الدليل والبرهان ط 2 34 / 112 و115 ــ 116

(101) ابو يعقوب الوارجلاني : نفس المصدر ط 1 : 2 / 57

(102) وقد بيّن ابن تيمية أنّ العلماء قد تنازعوا في تكفير أهل البدع والأهواء وتخليدهم في النار ، وما من الأئمة إلّا من حكي عنه قولان كمالك والشّافعي واحمد وغيرهم . ر. الفتاوى الكبرى : 7 / 618 ــ 619 كما يشير الغزالي الى ثقل وزر المبتدع لأنّه يضلّ كثيرا من عباده ر. كتاب الأربعين : 149 .

(103) ر. عبد الله السالمي : جوهر النظام : 266

والمهم حينئذ أنّنا رأينا أنّ الاباضية قاسوا من نسبتهم إلى البدعة[104] لذلك كان موقفهم من المبتدعين من الاحتراز بمكان .

ذلك هو موقف الإباضية من المبتدع الدّاعي الى بدعته فماذا عن مرتكب الكبيرة ؟

الإحباط ومرتكب الكبيرة :

اذا لاحظنا الخلاف بالنّسبة إلى المرتد فمن باب أولى أن يكون الخلاف أشدّ بالنسبة إلى أصحاب الكبائر فماذا عن موقف الإباضية ؟

يقول ابن جعفر (ق 3 / 9) : «والمسيء من عباد الله من ختم عمره بالإصرار ولو على مثقال ذرة ، فالمسيء يوم القيامة لا يقبل الله منه حسنة . ولا ثواب له عليها يوم القيامة ، إذ كان في حكم الله أنّ حسنات المصرّ محبوطة»[105].

كما يقول أيضا : «وكذلك السّيّئات إنّما هي لأهلها وإنّما أهل السّيّئات فهم كل من مات مصرّا ، غير تائب منيب ، وقد قال الله تعالى : ﴿ليس بأمانيّكم ولا أمانيّ أهل الكتاب﴾ (4 النساء 123) يعني أمّة محمد ﷺ ﴿ولا أمانيّ أهل الكتاب﴾ يعني الذين أتوا الكتاب من قبلهم ﴿من يعمل سوء يجز به﴾ (4 الناسء 123) يعني من يعمل سوء ممّن يموت مصرّا عليه ، يجز به . ﴿ولا يجد له وليّا ولا نصيرا﴾ (4 النساء 123) .

---

(104) انظر ما سبق : 57 وما يليها.

(105) ابن جعفر : الجامع : 1 / 86 . وابن جعفر (ق 3 ــ 4 / 9 ــ 10) هو ابو جابر محمد بن جعفر الأزكوي من بلدة إزكي في داخلية عمان . من اصحاب مدرسة الرّستاق . ر. تقديم كتاب الجامع : 1 / 10 ــ 13 . لعبد المنعم عامر .

وقال : ﴿إنّ الله لا يظلم مثقال ذرّة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرا عظيما﴾ (4 النساء 40)، فإنّما يضاعف مثقال ذرّة من الحسنات لمن لقيه تائبا لا لمن لقيه مصرّا على معصيته ، ﴿وما ربّك بظلام للعبيد﴾ (41 فصلت 46) إذ كان في عدله أنّ المصر حسناته محبوطة وسيئاته غير مغفورة ، وإذ كان في عدله بتعطّفه وفضله أنّ سيئات التّائب مغفورة وحسناته مقبولة مشكورة »[106].

ويسلك أحمد الشماخي نفس المسلك فيقول : « كل مصرّ كافر ، وإنّ المقام على الكبائر والإصرار على الصغائر تصيّر الأعمال هباء[107] ، وتحبط ، ويغضب الله على أهلها ويسخط . ثم يستدل بقوله تعالى : ﴿ لا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ والأذى ﴾ (2 البقرة 264) . وقوله : ﴿اتّبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه فأحبط أعمالهم ﴾ (47 محمد 28) وقوله : ﴿يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النّبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون ﴾ (49 الحجرات 2) وقول عائشة : «بلّغوا زيدا أنّه قد أبطل حجّه وغزوه وجهاده مع رسول الله ان لم يتب» وقوله عليه السلام : «الرّياء يحبط العمل»[108]. وعنه : «من كذب

---

(106) ابن جعفر الجامع : 1 / 86 ــ 87

ويقول المعتزلة بسقوط الثواب ، وقد جاء عند القاضي عبد الجبار ما يلي : «اعلم أنّ الثّواب يسقط بوجهين : أحدهما بالنّدم على ما أتى به من الطاعات والثاني بمعصية هي أعظم منه» . الاصول الخمسة : 643

(107) قال تعالى : ﴿وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا﴾ (25 الفرقان 23)

(108) لم يرد النص بهذه الصيغة ولكن جاء بصيغة اخرى تفهم نفس المعنى وهي « اذهبوا إلى الذين كنتم تراؤون في الدنيا » معنى ذلك أنهم لا أجر لهم في الآخرة. ر. احمد بن حنبل : 5 / 428 . ر. ونسنك : المعجم المفهرس 2 / 202 . وقد جاء عند الربيع بن حبيب كما يلي :«يدعى المرائي يوم القيامة بأربعة أسماء على رؤوس الخلائق يا غادر ، يا فاجر ، يا خاسر بطل عملك، =

وأصرّ فهو في النّار مخلد »(109) ..

ويطالب صولة الغدامسي بالنص المثبت للإحباط فيجيبه الشماخي كما يلي: «أقول: الأمر كما ذكرت والنص قوله ﷺ : «هلك المصرّون »(110).

وفي الإيضاح في كتاب البيوع ما يدلّ على هذا حيث قال في فصل بيوع الذرائع: «وحجّة من أبطلها ما روي عن عائشة رضي الله عنه أنها قالت لسرية زيد بن أرقم :(111) أبلغي زيدا أنه قد أبطل غزوه وجهاده مع رسول الله ﷺ وأبطل حجّه وصلاته وصيامه إن لم يتب ، وذلك أن زيدا ابتاع جارية من سريّته بثمانمائة درهم الى خروج العطايا فاشترتها منه السّريّة نقدا بستمائة درهم والله اعلم ... فظاهر هذا يقتضي أنّ إبطال العمل مشروط بعدم التوبة »(112) .

ويعيد امحمد اطفيش نفس الأدلة التي أوردها الشماخي وغيره ، مثل قوله عليه السلام : « هلك المصرّون » بعد أن قدم لها بقوله : «أدلّة الإصرار المبطلة للعمل أدلّة على أنّه لا تعدّ الحسنات والسيئات ويعتبر الأكثر ، وعلى أنّ الكبيرة تبطل الأعمال كقوله عليه السّلام : « هلك المصرّون »(113) .

ويتّخذ السّالمي نفس الموقف بقوله : « في الآيتين : ﴿ لا ترفعوا

= وخسر أجرك فخذ أجرك ممّن عملت له فلا أجر لك عندي يا مرائي .«الجامع الصحيح : 4 / 20 عدد 986

(109) انظر ما سبق 578 و580 وما يلي 747

(110) انظر ما سبق : 533 . ر. احمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 42

(111) زيد بن أرقم (ت 68 / 687) صحابي شهد صفّين مع علي . ومات بالكوفة ر. الزركلي : الاعلام 3 / 95

(112) المحشّي : حاشية الترتيب 1 / 92 وقد نقل النص عن عامر الشمّاخي : كتاب الايضاح ط 2 ــ 3 / 45

(113) امحمد اطفيش : شرح عقيدة التوحيد ط 2 ص 55

أصواتكم﴾ (49 الحجرات 2) ﴿ولا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ والأذى﴾ (2 البقرة 264) أيضا دليل على إحباط العمل بالكبيرة من الذنوب لأنّ رفع الصوت والجهر به ليس بشرك إجماعا وكذا المنّ والأذى وكذلك قوله ﷺ في الحديث الآتي : « الرّياء يحبط العمل كما يحبطه الشّرك [114] »[115] .

أمّا صاحب المنهج فقد تعرّض لقضية الإحباط وتوسّع فيها ومن ذلك قوله : « وقيل إنّ المقام على الكبائر والإصرار على الصغائر يصير العمل هباء ويسخط الله على أهلها ، وبالتّوبة من الذنوب والإقلاع عنها يتجاوز الله لأهلها عنها.

وهذه المسألة التي بان بها أصحابنا عن مخالفيهم فقال مخالفوهم : إنّ كل من أقر بالله وبالنبي ﷺ وصام وصلّى وحج ، وعمل الفرائض ، وفي خلال ذلك يسرق ويزني ويكذب ويرتكب أنواع المعاصي، قالوا : ﴿خلطوا عملا صالحا وآخر سيّئا عسى الله أن يتوب عليهم ﴾ (9 التوبة 102)[116] ، وغلبت حسناته سيّئاته ، والسّيّئة واحدة والحسنة عشر أمثالها ، والحسنات يذهبن السيئات فبلغ من قولهم إنّ الله لا يعذّب أحدا من أهل المعاصي بسيّئات عملها ، وهو مقيم عليها»[117].

---

(114) انظر ما سبق : 588 وجاء حديث يقترب منه ونصه «أن الرياء شرك» ر. الترمذي : نذور 9 . ابن ماجة : فتن 16 . أحمد بن حنبل 5 / 418 . ر. ونسنك : المعجم المفهرس 2 / 203

(115) عبد الله السالمي : شرح الجامع الصحيح 1 / 102 ــ 103 .

(116) قيل :أولئك قوم أساؤوا ثم تابوا الى الله من ذنوبهم . وقيل : إن هذه نزلت في أبي لبابة حين قال لبني قريضة إنّه الذّبح ورأى أنّه قد خان الله رسوله ، فندم وتاب وربط نفسه بسارية المسجد حتى تاب الله عليه وعلى الثّلاثة الذين خلفوا . خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج : 2 / 211

(117) خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج : 2 / 210

ومن ذلك : قال أصحابنا : « إنّ كل من عصى الله بصغير من الذّنوب أو كبير وهو عالم به وأصرّ عليه ولو حبّة ممّا ظلم فقد وجبت له نار جهنم خالدا فيها ، وبطل عنه جميع إحسانه ولم ينتفع بسالف إيمانه ، ولو أذاب بدنه في عبادة الله وأتعبه ، وأنفق ماله في سبيل الله وأذهبه ، لم يقبل شيء من عمله حتّى يقلع عن تلك الذّنوب والمعاصي السّالفة ويتوب منها . ثم عند التّوبة يقبل الله حسناته ويشكره ويتجاوز عن سالف سيّئاته ويغفرها له، لأنّ الله يحب التّوابين ويتقبل من المتقين »[118] .

ومن ذلك بالنسبة الى التّائب من الكبائر : « وأمّا من تاب من الكبائر فقول يردّ عليه عمله الصالح وقول إنّه يعوّض في مستقبل عمره ، ويضاعف له في عمله اذا صدق في توبته وإن عصى الله المدّة الطويلة ثم تاب محا الله عنه جميع ذنوبه ورضي عمله اذا مات على صدق الإيمان »[119] .

---

(118) خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 2 / 210 — 211

(119) نفس المصدر : 215 .

وقفنا عند تفسير قوله تعالى : ﴿وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا عسى الله أن يتوب عليهم إنّ الله غفور رحيم﴾ (9 التوبة 102) في عدّة تفاسير .

أمّا ابن عباس (في المقباس) ، والبيضاوي ، والطّاهر ابن عاشور فقد مرّوا على الآية دون التعرّض لقضية الإحباط . واكتفى الزّمخشري بإثارة نكتة بلاغية تتعلّق بمفهوم الخلط بين التّوبة والإثم (ر. الكشاف 2 / 210) أمّا الرّازي فيعتبر أنّ القول بالإحباط باطل (التفسير الكبير 16 / 174 ، 177) وكذلك محمد جواد مغنية (ر. التفسير الكاشف 2 / 326 — 327) .

ويشبع الإيجي القضية تحليلا حيث يردّ على المعتزلة والخوارج القائلين بالإحباط (ر. المواقف 2 / 448 — 449) .

وبهذا نتبيّن أنّ الأشاعرة والإمامية يتفقان في نفي إحباط الأعمال بينما يتفق الخوارج والمعتزلة في القول بالإحباط أمّا المرجئة فيرون أنّه لا تضرّ مع الإيمان معصية .

وهكذا إن بيّن الشّماخي والمحشّي (من المرحلة المقررة) موقف الإباضية من القول بالاحباط فإنّ يوسف المصعبي اكتفى بالتلميح الى ذلك دون أن يحلّل[120] .

أمّا من استوت سيئاته وحسناته فرأي جمهور الإباضية أنّه من أهل الاعراف إلّا أنّ يوسف المصعبي ينقل عن عثمان السّوفي قوله بعدم إمكانية استواء الحسنات والسّيئات لأنّ من سبقت له الحسنى سيئاته مغفورة له ومن سبقت له الشّقاوة والعياذ بالله ، أعماله محبطة فلا يتصوّر استواء الحسنات والسّيئات[121] .

وعمدة موقف الإباضية صريح الآية : ﴿ وعلى الأعراف رجال يعرفون كلاً بسيماهم ﴾ (7 الأعراف 46) وتفسير ابن عباس الذي يقول : «الأعراف حائط بين الجنّة والنار ، عليه رجال يعرفون أهل النار بسواد وجوههم وأهل الجنة ببياض وجوههم ، وأهل الأعراف قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم»[122] .

---

(120) ر. يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ، ورقة 280 وجه وقفا .

(121) ر. يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 231 وجه

(122) خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 2 / 216 ــ 217 . ر. ابن عباس : تنوير المقباس في تفسير ابن عباس . دار الانوار المحمدية للطبع والنشر القاهرة 1393 / 1972 ص 128

ولزيادة التوضيح ر. البيضاوي : أنوار التنزيل : 1 / 161 ، الزمخشري : الكشاف 2 / 81 ، الرازي : التفسير الكبير 14 / 86 ــ 89 . القرطبي : احكام القرآن : 7 / 211 محمد عبده : تفسير المنار : 8 / 431 ــ 433. محمد جواد مغنية : التفسير الكاشف 8 / 331 ــ 333 . الطاهر ابن عاشور : التحرير والتنوير : 8 / 140 ــ 143

تورد هذه التّفاسير مختلف الأقوال في أصحاب الأعراف وتصل الى اثني عشر والرّاجح عند أغلبهم أنّهم من استوت حسناتهم وسيئاتهم .

من خلال ما عرضنا من نصوص نلمس بوضوح مدى تضارب الآراء في هذه القضية ونخلص بالنتيجة التّالية ، وهي أنّ موقف الإباضية جاء صلبا في شأن المصرّين ، فمن مات على إصراره يخلد في النّار ، وهم لا يطالبون التّائب بإعادة ما أتى من الواجبات عند عصيانه[123] ، كما يرون مبدأ الموازنة بين الحسنات والسيئات مع اعتقاد أنّ الحسنات تخفف من ثقل السّيئات ، لكن المدار في النّهاية لا يقوم على هذه الموازنة وإنما أساسه حسن الخاتمة[124] . والى جانب ذلك يقرّون أنّ الاستواء بين الحسنات والسيّئات ممكن ، ومآل من استوت حسناتهم وسيئاتهم الأعراف حيث لا نعيم ولا شقاء . وفي هذا الشأن تلح المصادر الإباضية على أن يحرص المؤمن على التّعديل بين الخوف والرجاء حتى لا يغلب عليه الأمل فيجنح الى التّهاون ، ولا يغلب عليه اليأس فيميل الى العناد[125].

كل هذا طبعا قبل أن يغلق باب التوبة فمتى يغلق هذا الباب ؟ .

قضية غلق باب التّوبة :

إن هذه القضية غيبية لا مجال للعقل فيها وتشير النّصوص الواردة في شأنها إلى أنّ الاغلاق يتمّ في الحالات التّالية : عند غرغرة الموت ، عند نزول العذاب، عند طلوع الدّابة التي تكلّم الناس، وعند طلوع الشّمس من مغربها.

---

(123) ويقول المحشّي في ذلك : «وأما مرتكب الكبير فالظّاهر أنه لا يعيد» حاشية الترتيب : 1 / 93

(124) ر. البرادي : الجواهر : 225 حيث عقد فصلا للحديث عن اهوال الموت .

(125) ر. امحمد اطفيش : شرح النيل : 16 / 586 ــ 604 وقد حوصل أهم ما جاء في كتب أصول الدين عند الإباضية وعند غيرهم .

ـ الغرغرة :

من غرغرت الرّوح أي تردّدت في الحلق عند الموت[126] .

قال ﷺ : « من تاب الى الله قبل أن يغرغر قبل الله منه »[127] .

وقد اكتفى يوسف المصعبي بإيراد الحديث المذكور دون أن يتوسّع في الموضوع[128] .

وجاء في المنهج ما يلي : « والتّوبة مقبولة ما لم يحضر الموت ، وأقرّ بما قيل إنّ الله يقبل توبة العبد ما لم يتغرغر بالموت »[129] .

كما جاء فيه أيضا : «وقال تعالى : ﴿ثم يتوبون من قريب﴾ (4 النّساء 17) قبل أن تحبط الحسنات بالسّيّئات فتحبطها ، وقيل ما دام العبد صحيحا قبل المرض والموت . وقيل ما كان قبل الموت فهو قريب ، وقيل ما كان قبل معاينة ملك الموت فهو قريب .

وقيل : قال رسول الله ﷺ : لمّا هبط إبليس لعنه الله قال : وعزّتك وعظمتك لا أفارق ابن آدم حتّى تفارق روحه جسده . فقال الله عزّ وجلّ : وعزّتي وعظمتي لا أحجب التوبة عن عبدي حتّى يغرغر بها»[130] .

---

(126) ابن منظور : لسان العرب .

(127) امحمد اطفيش : جامع الشمل : 240 ويذكر أنّه رواه الحاكم . وجاء عند أحمد بن حنبل 5 / 362 ونصه : «من تاب قبل أن يغرغر نفسه قبل الله منه» ر. ونسنك : المعجم المفهرس : 4 / 480

(128) ر. يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 158 قفا .

(129) خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 2 / 243

(130) ر. خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 2 / 229 . حديث قدسي لم يرد عند ونسنك لكن جاء ما يفيد معناه في حديث للرسول عليه السلام : «إنّ الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر» . ر. الترمذي : دعوات 98 ابن ماجة : زهد : 30 . الموطأ : حدود 2 . أحمد بن حنبل 2 / 133، 153 . ر. ونسنك : المعجم المفهرس 4 / 480

وهذا جاء مؤازرا لقوله تعالى في سورة النّساء : ﴿ وليست التّوبة للذين يعملون السّيئات حتى اذا حضر أحدهم الموت قال إنّي تبت الآن ﴾ (4 النساء 18) ولقد فسر امحمد اطفيش هذه الآية معتمدا على عدّة أحاديث توحي بقبول التّوبة قبيل الغرغرة مثل : « قوله عليه السلام في آخر خطبة « من تاب وقد بلغت روحه حلقه تاب الله عليه»[131] وقوله : « من تاب قبل الغرغرة قبلت توبته »[132] رواه الترمذي عن ابن عمر ... ثم يقول : ويجاب بأن الغرغرة أحطّ من الحلق ، وأنّ الموحّد تقبل عنه ما دام فيه الروح والعلم لله تعالى . ثم يعلق بقوله :« وظاهر الآية العكس ».

ثم يضيف: «وعن ابن عباس لو غرغر المشرك بالإسلام لرجوت له خيرا كثيرا . وعنه ﷺ : « يغفر الله لعبده ما لم يقع الحجاب »[133]. قيل وما وقوع الحجاب ؟ قال : «تخرج نفسه وهي مشركة» . ويجاب أيضا بأنّ معنى الآية أنّ المسوّف والمصرّ لا تتحقّق توبتهما ، وقيل لا تقبل توبة الآيس »[134].

---

(131) غير وارد في المعجم المفهرس

(132) غير وارد في المعجم المفهرس

(133) غير وارد في المعجم المفهرس

(134) امحمد اطفيش : تيسير التفسير 2 / 286 .

ملاحظة لقد استفدنا من الرستاقي وامحمد اطفيش لأنّنا لم نجد بحثا موسعا في ما بين أيدينا من نصوص المرحلة المقررة .

ولزيادة التوضيح ر. الرازي : التفسير الكبير 10 / 7 ، محمد عبده : المنار 4 / 449 ــ 450 . الطاهر ابن عاشور : التحرير 4 / 281 . والكل يلحّ على عدم قبول التّوبة في حال الغرغرة ، وفي ذلك يقول صاحب المنار : «وعلينا أن نأخذ بالأحوط والاسلم» .

ويقارن البيجوري بين الأشاعرة والماتريدية فيقول : «ولا فرق في عدم صحّة التوبة في حال الغرغرة عند الأشاعرة بين الكافر والمؤمن العاصي وأمّا عند الماتريدية فلا تصحّ من الكافر في حال الغرغرة وتصحّ من المؤمن حينئذ ..» جوهرة التوحيد : 197

والملاحظ من كلام صاحب التّيسير وما جمعه من نصوص الحديث أنه إلى القبول أميل إلاّ أنّ الآية لا تحتمل ، فلذلك صرّح بأن ظاهر الآية العكس .

وبهذا يتّضح أنّ الإباضية يعتبرون مثل الأشاعرة أن الغرغرة تسدّ باب التوبة فما هو موقفهم من التوبة عند نزول العذاب ؟ .

ــ لا توبة عند نزول العذاب :

قال تعالى : ﴿فلمّا رأوا بأسنا قالوا آمنّا بالله وحده وكفرنا بما كنّا به مشركين ــ 84 ــ فلم يك ينفعهم إيمانهم لمّا رأوا بأسنا سنّة الله التي قد خلت في عباده وخسر هنالك المبطلون﴾ (40 غافر 85) .

ولا نرى ضرورة في زيادة تحليل إذ الآية صريحة في أنّ هذا ناموس من نواميس الحياة لم يستثن إلاّ مرة واحدة مع قوم يونس عليه السلام ﴿فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلاّ قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ومتّعناهم الى حين﴾ (10 يونس 98) .

وقد بيّن يوسف المصعبي أنّ توبتهم كانت نصوحا وأنّ يونس اختفى قبل أن يأذن له الله لذلك قبلت[135] .

ــ خروج الدّابة :

قال تعالى : ﴿ واذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابّة من الأرض تكلّمهم أنّ النّاس كانوا بآياتنا لا يوقنون ﴾ (27 النّمل 82) .

لقد اكتفى يوسف المصعبي بايراد ما جاء عند البيضاوي والزّمخشري في شأن هذه الدّابة[136] ، وقد اختلف المفسرون في صفاتها اختلافا

---

(135) ر. يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 293 وجه .

(136) ر. يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 648 قفا ، ورقة 649 وجه

كثيرا[137] والأحسن الوقوف عند ظاهر النّص والاعتبار والاستعداد قبل حلول مثل هذه العلامة من علامات السّاعة .

ـ طلوع الشمس من مغربها :

لقد وردت أحاديث كثيرة في هذا الشّأن ومنها قوله ﷺ : « إنّ للتوبة بابا عرض ما بين مصراعيه ما بين المشرق والمغرب لا يغلق حتّى تطلع الشّمس من مغربها »[138] .

وقوله صلى الله ﷺ : « من تاب قبل أن تطلع الشّمس من مغربها تاب الله عليه »[139] .

هذا في ما يتعلّق بانقضاء فرصة التّوبة بقي أنّ المصادر الإباضية تشير الى أنّ هناك ذنوبا لا سبيل الى التوبة منها وأخرى تغفر بدون توبة فماذا عن هذا وذاك ؟ .

ـ ما لا سبيل الى التوبة منه :

جاء في كتاب السّؤالات : «ومن أفعال المكتسب ما لا يمكن التّوبة منها في قول جلّ أصحابنا وذلك نحو : المتردّي من الجبل والمهاوي التي يهلك فيها»[140] .

---

(137) ر. الرازي : التفسير الكبير 24 / 218 . ر. القرطبي :أحكام القرآن 13 / 234 ــ 238 ر. محمد جواد مغنية : التفسير الكاشف 6 / 40

(138) ر. امحمد اطفيش : جامع الشمل : 239 . الطبراني في كبيره . لم يرد عند ونسنك : المعجم المفهرس 4 / 12 ــ 13

(139) امحمد اطفيش : جامع الشمل 240 . ر. مسلم عن أبي هريرة : الذكر 43. ر. أحمد بن حنبل 2 / 275 . ر. ونسنك : المعجم المفهرس 1 / 282. وجاء نفس الأمر عند الأشاعرة ر. البيجوري : جوهرة التوحيد 197 .

(140) عثمان السوفي : كتاب السّؤالات : 218 ، وفي هذا إشارة الى حديث الرسول عليه السلام : « من تردّى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنّم» انظر ما يلي : 623 .

وهذا واضح لأن المنتحر ليس في إمكانه أن يتدارك أمره وهو بالتالي أغلق باب التوبة على نفسه بنفسه .

ـ ما يغفر بدون توبة :

وذلك لعفو الله بمنّه وكرمه عنها على لسان رسوله عليه الصلاة والسلام حيث قال : « إنّ الله تعالى تجاوز لي عن أمّتي الخطأ والنّسيان وما استكرهوا عليه » [141] وفي حديث آخر : « إنّ الله تعالى تجاوز لأمّتي عمّا حدّثت به أنفسها ما لم تتكلّم به أو تعمل به »[142] .

فدلّ هذان الحديثان على أن العفو والتجاوز منه تعالى إنما هو لأربعة أمور : الخطأ والنّسيان والاستكراه وحديث النّفس .

وبهذا تبيّنّا الحالات التي يغلق فيها باب التّوبة ، وكيف أنّه يستحيل على المنتحر أن يتدارك أمره ، إلاّ أنّ الله رحيم بعباده حيث يتجاوز عنهم ما ارتبكوه خطأ أو نسيانا ، وما بقي في مستوى الحديث النفسي وما استكرهوا عليه . ومع ذلك فإنّ الإنسان كثيرا ما يغفل عن أمر ربّه فلا يبادر إلى التّوبة بل يصرّ على الكبائر وهو بهذا يغلق باب التوبة على نفسه بنفسه وفي هؤلاء يتمّ إنفاذ الوعيد فما هي أدلّة الإباضية النّقلية والعقلية على هذا الإنفاذ ؟ .

---

(141) ر. ابن ماجة : الطلاق 16 ر. ونسنك المعجم المفهرس 6 / 443.

(142) ر. البخاري : الإيمان 15 . الطلاق 11 . مسلم : الإيمان 201 ـ 202 . رؤيى : 15 . أبو داود : الطلاق 15 . الترمذي : الطلاق 8 . تفسير سورة البقرة 27 . ابن ماجة : طلاق 14 . احمد بن حنبل 2 / 255 . ر. ونسنك : المعجم المفهرس 1 / 433 .

أدلّة الإباضية على إنفاذ الوعيد

أجمع المسلمون على إنفاذ الوعيد في المشركين الذين يموتون على الشّرك ، والنصوص قطعية في ذلك ، منها قوله تعالى : ﴿ إنّه من يشرك بالله فقد حرّم الله عليه الجنّة ومأواه النّار وما للظالمين من أنصار ﴾ (5 المائدة 72) وقوله تعالى : ﴿ ويوم نحشرهم جميعا ثمّ نقول للذين أشركوا مَكَانَكم أنتم وشركاؤكم فزيّلنا بينهم . وقال شركاؤهم ما كنتم إيانا تعبدون ﴾ (10 يونس 28).

ثم اختلفوا في ما سوى الشّرك من المعاصي وقد بيّنا موقف الإباضية من الأسماء وموقفهم من الأحكام[1] فما هي أدلّتم على موقفهم من إنفاذ الوعيد في كفّار النّعم ؟ .

وكيف يحتجّون على من يرى بإخلاف الوعيد نقلا وعقلا ؟

الحجج النّقلية من القرآن الكريم :

لقد تجاذبت الفرق الإسلامية ما تشابه من الآيات المتعلّقة بالوعيد ويمكن أن **نحصر المواقف في ثلاثة** :[2]

1) **نفاة الإنفاذ على الإطلاق** ، وينسب هذا الموقف الى بعض فرق المرجئة .

2) **مثبتو الوعيد على الإطلاق** لمن يموت على المعصية من الكبائر وينسب هذا الموقف الى المعتزلة والصّفرية والزيدية والإباضية والماتريدية[3] .

---

(1) انظر ما سبق : 488

(2) ر. عمرو التلاتي : شرح النونية : ورقة 107 وجه . ر. عبد العزيز الثميني : النور 277 . ر. جميل بن خميس السعدي : قاموس الشريعة 6 / 6

(3) وذهبت الماتريدية إلى أنّه يمتنع تخلف الوعيد كما يمتنع تخلف الوعد ولا يردّ على ذلك أنّ الوعيد يتخلف في المؤمن المغفور له لأنّ الآيات الواردة بعموم الوعيد مخرج منها المؤمن المغفور له ، وأما غير المغفور له ، فلا بد من نفوذ الوعيد فيه فقولهم لا بد من إنفاذ الوعيد ولو في واحد الآتي في =

3) **القائلون بالمشيئة** بمعنى إن شاء الله أنفذ ، وإن لم يشأ لم ينفذ ، وينسب هذا الموقف الى الأشاعرة والشيعة الإمامية .

وقد كان مدار الجدل حول عديد من الآيات سنحاول أن نرتّبها حسب أهميتها في الموضوع عسى أن نوضّح مدى تفاعل آراء الاباضية مع آراء أبرز الفرق الإسلامية .

المجموعة الأولى من الآيات (4) :

ـ ﴿ إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾(5).

= قوله : وواجب تعذيب بعض ارتكب.. كبيرة...» البيجوري : شرح جوهرة التوحيد : 101 ـ 102

(4) وقد اخترنا هذا النسق لأنّ هذه الآيات يستدلّ بها في ما بينها وكُلّما تعرض موقف لواحدة قلّ أن يسكت عن الأخريات ، وحجّة الجميع في ذلك أنّ القرآن كلام واحد وأنّه يفسر بعضه البعض . ويقول الزّمخشري في هذا الشأن أثناء تعليل أحد مواقفه ما يلي : «لأنّ القرآن في حكم كلام واحد ...» الكشاف : 3 / 403 .

وقد نبّه محمد جواد مغنية الى هذا التّفاعل بين الآيات بوضوح وصراحة في قوله : «وبعد أن تمهّد معنا هذا نقارن بين ثلاث آيات ومن نتيجة المقارنة يتّضح المراد من قوله تعالى ﴿إنّ الله لا يغفر أن يشرك به﴾ ، وهي آية 53 الزمر وآية 82 طه والثالثة هي الآية المذكورة : النساء 48 و116 . التفسير الكاشف 2 / 343 .

وما صرح به مغنية جاء ضمنيا في جميع ما اطلعنا عليه من كتب الاصول وكتب التفسير التي سنحيل عليها أثناء التّحليل .

(5) قد تكررت مرتين في سورة النساء ويحسن أن نذكر ما جاء بعدها لأنّه تقع الإشارة اليه أثناء التحليل . والآية ختمت بقوله تعالى ﴿من يشرك بالله فقد افترى إثما عظيما﴾ (4 النساء 48) ، وقد جاءت بعدها إشارة الى الذين يزكّون أنفسهم مع تبيين أنّ الله يزكّي من يشاء . =

ـ ﴿ وإنّي لغفّار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى ﴾ (20 طه 82)[6] .

ـ ﴿ إنّ الله يغفر الذّنوب جميعا ﴾ (39 الزمر)[7] .

ان ما اطلعنا عليه من كتب اصول الدين عند الاباضية في المرحلة المقررة وما قبلها وما بعدها لم تهتم في موقفها من هذه الآيات بأسباب النزول ، وإنما أقامت هذا الموقف اعتمادا على الأسس التالية :

ـ النّقل عن الرسول والصّحابة والسلف .
ـ التّأويل وعدم الاقتصار على الظاهر .
ـ الربّط بين الخصوص والعموم .
ـ الاستثناء والشريطة أو ما سمي بالمشيئة .
ـ التحليل البلاغي .

والملاحظ أن نزعة التحليل جاءت جدلية تغلب عليها اللهجة الدّفاعية ، وهذا ناتج عن الاحتكاك الحضاري ببقية الفرق الإسلامية ، وتتفاوت اللّهجة مرونة وحدّة حسب العصور وتجدر الإشارة الى أنّ هذا الموقف جاء ذاتيا لم يعول فيه أصحابه على تحليل المعتزلة وغيرهم ممن اتفقوا معهم في القول

= وأما الآية 116 فقد جاءت بعد توعّد الذين يشاقّون الرسول وختمت بقوله تعالى : ﴿ومن يشرك بالله فقد ضلّ ضلالا بعيدا﴾ (4 النساء 116) .

(6) وقد جاءت آية كاملة في سياق تحذير بني اسرائيل من الطّغيان في نعم الله تعالى والكفر بها .

(7) هذه الجملة جزء من الآية التّالية : ﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنتوا من رحمة الله ، إنّ الله يغفر الذنوب جميعا ، إنّه هو الغفور الرحيم﴾. وقد جاءت مبشّرة في سياق أساسه التّحذير من مغبة السّيئات لما ينجر عنها من سوء العقاب . وقد جاء بعدها أمر بالإنابة وهو قوله تعالى : ﴿وأنيبوا الى ربّكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب ثم لا تنصرون﴾ 39 الزمر 54 .

بإنفاذ الوعيد عدا ما جاء في العصر الحديث في تفسير امحمد اطفيش ، وليس من الغريب أن يأخذ هؤلاء العلماء عن بعضهم البعض وقد غلب على المتأخرين مسلك الإحالة على السابقين ممّن توفرت نصوصهم أكثر إلاّ أنّها كلها سكتت عن أوّل من ركّز هذا الموقف بوضوح[8] وهو أبوخزر يغلا بن زلتاف (ق 4هـ/10م) وسنورد هذا النّص بعد حين[9] لما له من أهميّة ، ولننظر الآن في اعتماد المنهج النقلي .

أ ــ اعتماد المنهج النّقلي[10] :

لقد تناقلت المصادر الإباضية نصوصا عن *الإمام* جابر بن زيد يرفعها الى رسول الله ﷺ وتتمثل في ما يلي : روي عن جابر بن زيد رحمه الله أنّ رجلا قال يا أبا الشّعثاء ، أرأيت قول الله تعالى : ﴿إنّ الله لا يغفر أن يشرك به﴾ الآية فقال جابر : أوأنبأك الله لمن يشاء أن يغفر ؟ قال وأين أنبأني يا أبا الشّعثاء ، قال : ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه﴾ (4 النساء 31).

وذكر جابر ان رسول الله ﷺ قال : « هلك المصرون » ثلاثا فقال رجل يا رسول الله فأين قوله تعالى ﴿ إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ﴾ (4 النساء 48 و116) فقال رسول الله ﷺ : « أفيكم أحد يقرأ سورة طه ؟ فقال

---

(8) هذا بناء على ما بين أيدينا من نصوص وإلاّ فان دقّة النص ووضوحه تدلاّن على أن صاحبه أخذ هو الآخر عمّن سبقه مثل كتاب التوحيد الكبير لعيسى ابن علقمة المصري أو غيره .

(9) انظر ما يلي : 605

(10) وقد وردت هذه النقول عند كل من أبي يعقوب الوارجلاني وأبي مهدي والشّماخي والتلاتي والثميني وابن تعّاريت وقد جمعها صاحب قاموس الشريعة مع اختصار لما أضافه الوارجلاني ولذلك سنجمع بين النّصين مع العلم أنّ ما يسند الى جابر مروي عن الرسول ﷺ وقد أشرنا الى ذلك باختصار في التّمهيد. انظر ما سبق : 487 و 530

أبيّ بن كعب أنا يا رسول الله فقال اقرأ ﴿ وإنّي لغفّار لم تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى﴾ (20 طه 82)، فقال رسول الله ﷺ : لهؤلاء وقعت المشيئة ثلاثا[11] وكان جابر يذكر أنّ النبي ﷺ يقول : من أطمع في الجنّة من آيسه الله منها جمع الله بينهما في النار »[12] .

أمّا الوارجلاني فينقل الخبر عن جابر في الرّد على من ربط الأمر بالمشيئة كما يلي : « وقد عارضوا بالمشيئة مشيئة الباري سبحانه حيث يقول : ﴿ إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ﴾ (4 النساء 48) الآية وقال جابر بن زيد : قد أخبرنا الله تعالى بمشيئته فيهم أوّلها التوبة قال الله عزّ وجلّ ﴿ وإني لغفّار لمن تاب ﴾ (20 طه 82) والثّاني الحسنات قال تعالى : ﴿ إنّ الحسنات يذهبن السّيئات ذلك ذكرى للذّاكرين ﴾ (11 هود 114) والثّالث : الاسترجاع عند المصيبة قال الله تعالى : ﴿ الذين اذا أصابتهم مصيبة قالوا إنّا لله وإنّا إليه راجعون أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون ﴾ (2 البقرة 156) .

فوعد أفضل من المغفرة ، وما وراء هذا معاند مصرّ طاغ مستكبر وقالب فروته يدعو الى بدعته ، ولا سبيل للمشيئة في هذين لإبطال الحكمة فيهما »[13].

---

(11) انظر : 530

(12) ر. عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 108 وجه ، أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : الرد على البهلولي : 158 . يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 166 قفا و167 وجه . عبد العزيز الثميني النور 278 — 279 جميل بن خميس السعدي : قاموس الشريعة : 6 / 9 و10 .
والحديث : من أطمع في الجنة ...» لم يرد عند ونسنك

(13) أبو يعقوب الوارجلاني الدليل 2 / 45 . ر. أحمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 39 . نقل نص أبي يعقوب مكتفيا بذكر الآيات فاختصاره جاء وافيا ووددنا لو أحال على أبي يعقوب .

هذه نصوص نقلية لا نجد لها أثرا عند غير الإباضية يتناقلها الإباضية عن إمامهم جابر بن زيد مسندة الى الرسول ﷺ تتظافر في ما بينها فتفسّر قوله تعالى : ﴿ يغفر لمن يشاء ﴾ تفسيرا واضحا لا تترك المشيئة مطلقة بل تربطها بضرورة التّوبة ، وعلّة ذلك إقرار حكمة الله تعالى اذ ليس من الحكمة أن يسوّى بين التائب والمصرّ[14] .

ومع ذلك لم تكتف كتب الأصول بهذا التحليل النقلي بل لجأت الى التّحليل العقلي اعتمادا على مقارنة النّصوص القرآنية والربط بينها حتى يتعزّز موقفهم القائل بأنّ هذه الآية لا تنفي إنفاذ الوعيد كما يذكر ذلك غيرهم[15] .

---

(14) إن تمسك الإباضية بالحكمة فقد عوّلت الفرق الأخرى على الفضل والرحمة .

(15) يقول الإيجي في المواقف : 2 / 449 مع الشرح (الثاني الآيات الدّالة عليه) أي على العفو عن الكبيرة قبل التّوبة نحو قوله : ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ (النساء 31) فإن ما عدا الشرك داخل فيه ، ولا يمكن التقييد بالتّوبة لأنّ الكفر مغفور معها ، فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما ثبت له وذلك ممّا لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله تعالى (و) قوله ﴿ان الله يغفر الذنوب جميعا﴾ (39 الزمر 53) فإنّه عامّ للكلّ فلا يخرج عنه إلاّ ما أجمع عليه (و) قوله ﴿وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم﴾ والتّقرير ما ذكرتاه آنفا الى غير ذلك من الآيات الكثيرة : 449

ويورد البيجوري وهو في صدد الانتصار الى قول الأشاعرة بعدم إنفاذ الوعيد ما يلي : قال الله تعالى : ﴿إنّ الله لا يغفر أن يشرك به﴾ وهذه الآية مقيّدة لقوله تعالى : ﴿إنّ الله يغفر الذّنوب جميعا﴾ . كما ينقل حديثا عن الرسول عليه السلام : «من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجز له ، ومن أوعده على عمل عقابا فهو بالخيار إن شاء عذّبه وإن شاء غفر له» .

جوهرة التوحيد 101 . ولم يرد عند ونسنك : المعجم المفهرس : 7 / 255 .

ب) التأويل وعدم الاكتفاء بالظّاهر[16] :

قال أبو خزر : وممّا تحتجّ به المرجئة ولا نعلم لهم في كتاب الله حجّة أوثق في أنفسهم منها قول الله : ﴿ إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾ . فقالوا إنّ الكبائر التي هي دون الشّرك فإنّ الله يغفرها بلا توبة .

يقال لهم أخبرونا عن هذه الآية ، أتحملونها على ظاهرها أو تحتها معنى ؟ فإن قالوا ليس تحتها معنى وحملوها على ظاهرها فإنّما قال الله ﴿إنّ الله لا يغفر أن يشرك به﴾ فهو إذن لا يغفر الشّرك لمن تاب، وإن كان تحت الآية معنى غير ظاهرها فينبغي أن يكون إنّما يغفر لمن تاب من الكبائر ، ويغفر الصّغائر لمن اجتنب الكبائر لأنّ ذلك كلّه دون الشّرك ، ولو حمل القرآن على ظاهره لتناقض . ألا ترى أنّه قال في هذا الموضع لا يغفر الشّرك ، فلو حمل القرآن على ظاهره لم يغفر الشّرك به لمن تاب منه .

وقال في موضع آخر،﴿إنّ الله يغفر الذنوب جميعا﴾. فدخل في الجميع الشّرك وغيره من الذّنوب فلو حملت الآية على ظاهرها لكان الشّرك مغفورا بلا توبة ، لأنّه قال : ﴿ يغفر الذّنوب جميعا ﴾ .

ومما يُبيِّنُ أنّها في التائبين قول الله عزّ وجلّ : ﴿وقالت اليهود والنّصارى نحن أبناء الله وأحبّاؤه قل فلم يعذّبكم (أي الله) بذنوبكم بل أنتم بشر ممّن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء﴾ (5 المائدة 18) ولو حمل هذا أيضا على ظاهره لغفر لليهود والنّصارى بلا توبة وكذلك المنافقين.قوله : ﴿ليعذب

---

(16) ر. أبو خزر يغلا بن زلتاف : الرّد على جميع المخالفين : 61 — 62 ر. أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : الردّ على البهلولي : 158 . ر. جميل بن خميس السّعدي : قاموس الشريعة 6 / 9 ر. عبد الله السالمي : المشارق : 301 — 302 .

الله المنافقين والمنافقات إن شاء أو يتوب عليهم﴾ (33 الأحزاب 73) وفي إجماعهم أنّه لا يغفر لليهود والنّصاري والمنافقين إلاّ بتوبة ما يقضي على الآية الأخرى ﴿لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ (4 النساء 116)، للتائبين ويغفر الصّغائر للمجتنبين للكبائر لأنّ ما اجتمع عليه الخصمان قاض على ما اختلفوا فيه» (17) .

هذا ما جاء عن أبي خزر ، أمّا أبو يعقوب الوارجلاني فقد عبّر عن هذا المعنى كما يلي : «فإن قيل : تعلّق التوبة بالآية ﴿إنّ الله لا يغفر ...﴾ لم يوجد ظاهرا ولا مضمرا قلنا بل وجد ظاهرا ومضمرا . أمّا الظّاهر فقول الله تعالى ﴿وإني لغفّار لمن تاب﴾ وأمّا المضمر فلأنّ التّوبة في إزاحة المعاصي وبطلان العقاب عن المعاصي بلا توبة ولا رجوع يدلّ على إباحتها ، وليس لمغفرة المعاصي بالمشيئة لا بالتّوبة طائل ، أشبه شيء بالإباحة»(18).

ويسلك أبو عمار مسلكا قريبا من هذا التأويل إلاّ أنّ تحليله أدقّ مما سبق ، ولم يعرّج على اليهود والمنافقين ، وإنّما اكتفى بالرّبط بين الصّغائر والكبائر . فيقول في صدد الرّدّ على القائلين بعدم الإنفاذ :«فإن سألوا عن قول الله عزّ وجلّ ﴿إنّ الله لا يغفر﴾ ... قيل لهم فقد قال الله أيضا : ﴿إنّ

---

(17) أبو خزر يغلا بن زلتاف : الرد على جميع المخالفين : 61 ــ 62 :
لقد استفاد أبو عمار عبد الكافي من هذا النّص إلاّ أنّه صاغه صياغة جدلية أدق ر. الموجز : 2 / 115 . كما استغله عبد الله السّالمي استغلالا ذكيّا في ما قرّره من ردود . ر. المشارق : 301 ــ 302 وكذلك فعل جميل ابن خميس السعدي مع تصرف واضح في صيغة الجدل . ر. قاموس الشريعة 6 / 9

(18) أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : الرد على البهلولي : 158 ــ 159 ، ينقل أبو مهدي النص عن أبي يعقوب الوارجلاني ولم نتمكّن من تحديده في ما بين ايدينا من مؤلفات أبي يعقوب .

الله يغفر الذّنوب جميعا﴾ ولم يخصّ ذنبا من ذنب ولا غير شرك من شرك فيجب بهذا من قول الله أن يكون يغفر الشّرك وغير الشّرك ، والقرآن يصدّق بعضه بعضا . والذي قال أهل التّفسير في تأويل قول الله عزّ وجلّ ﴿ إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾ . يقول لا يتجاوز عن شرك لقيه به عبده ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقالوا : إنّ ما دون الكبائر مغفور لأهله متروك لهم إذا هم اجتنبوا الكبائر فوقع الغفران على الصّغائر التي يوجب عليها العقاب وأكّد ذلك بقوله : ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه يكفر عنكم سيئاتكم﴾ (4 النساء 31) فدلّ على أنّهم إن اجتنبوا الكبائر كفّرت عنهم سيئاتهم التي هي دون الكبائر ، فإن لم يجتنبوها فلا ، وقوله : ﴿لمن يشاء﴾ . **فقد شاء أن يغفر لمجتنب الكبائر ما دون الكبائر ولم يشأ أن يغفر لمرتكبها اذا هو لقي الله بها .**

وقال الله عزّ وجلّ : ﴿الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلاّ اللّمم﴾ (53 النجم 32) يريد من ألمّ منهم بما دون الكبائر فقال : ﴿إنّ ربك واسع المغفرة﴾ (53 النجم 32) وهو **تأويل سهل قريب** والحمد لله»[19] .

نلمس من هذه التأويلات أنّها لم تنهج نهج الجدل العقلي في تحميل النّصوص ما لا تحتمل وإنما سلكت مسلكا مقارنا حصل منه تعزيز للقول بإنفاذ الوعيد في أهل الكبائر . وواضح أنّها نصوص متكاملة تأخذ من بعضها البعض لتصل إلى نفس النتيجة ، والمدار في كلّ ذلك أنّه كما يخرج المشركون والمنافقون وأهل الكتاب من عموم الآية ينبغي أن يخرج أهل الكبائر المصرّون ، وتبقى المشيئة مرتبطة بأهل الصّغائر والمتأمّل مليّا يتبيّن أنّ هذه التّخريجات ليست إلاّ صياغة كلامية لما نقله جابر بن زيد عن رسول الله ﷺ وسيبقى في هذا المحيط ما عبّر عنه بالخصوص والعموم .

---

(19) أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 113 — 115

ج) العلاقة بين الخصوص والعموم :

يقول أبو مهدي بعد أن أورد ما نقل عن جابر بن زيد[20] «والعموم يحمل على الخصوص عند الأصوليين ، والعاقل لا يستدلّ بالعموم حتى يعلم أنّه باق على عمومه لأنّ أكثر العمومات قد خصّصت بل حكي عن بعضهم أنّه قال : ما من عام إلاّ قد خصّ إلاّ قوله تعالى : ﴿والله بكل شيء عليم﴾ (2 البقرة 282) والآية الكريمة ﴿يغفر لمن يشاء﴾ معناها إن تاب»[21] .

واضح أنّ أبا مهدي يعتبر قوله تعالى : ﴿يغفر لمن يشاء﴾ نصّا عاما يخصصه قوله تعالى : ﴿إنّي لغفّار لمن تاب ...﴾ فيترتب على ذلك ألاّ غفران بدون توبة كما تقول طائفة من المرجئة ، وألاّ إرجاء للمشيئة كما يقول الأشاعرة فتفسير العام بالخاص يوجب تقييد المشيئة بالتّوبة .

د) عدم تعليق الغفران بالمشيئة فحسب :

إنّ يوسف المصعبي يكتفي بإيراد جملة ممّا جاء عند أبي يعقوب الوارجلاني نقلا عن جابر بن زيد : «شاء أن يغفر للتّائب لقوله تعالى : ﴿إنّي لغفّار لمن تاب﴾ (20 طه 82) ثم يحيل على كتاب الدليل والبرهان[22] والحقيقة أن هذه المسألة حلّلها كل من أبي عمار عبد الكافي وعبد الله السّالمي[23]

---

(20) انظر ما سبق : 603

(21) أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : الرد على البهلولي : 158
ر. يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 166 قفا و167 وجه

(22) ر. يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 167 وجه .

(23) لقد حرّر هذه القضية كل من أبي عمار في الموجز 2 / 115 والسّالمي في المشارق 301 ــ 302 ونختار نص السّالمي لأنه جاء أكثر شمولا ولا شكّ انه استفاد من كلام أبي عمار الذي جاء واضحا دقيقا إلاّ أنّه مختصر.

تحليلا وافيا . وقد حرص السالمي على استيعاب كلّ ما سبقه من أقوال وصاغ ذلك في حلقات مترابطة متدرجة متكاملة أقامها على حوار هادئ أساسه (فإن قيل أو قالوا . قلنا) هدفه الوصول الى تخصيص المشيئة بضرورة التّوبة النّصوح التي استوفت جميع الشّروط «فمن شاء أن يغفر له وفّقه على تلك الشّروط فوفى بها ، فهذه فائدة التّعليق بالمشيئة»[24].

هـ) التّحليل البلاغي[25] :

ويورد يوسف المصعبي كلام الزّمخشري حيث يقول : «فإن قلت : قد ثبت أنّ الله عزّ وعلا يغفر الشّرك لمن تاب منه ، وأنّه لا يغفر ما دون الشرك إلّا بالتّوبة فما وجه قوله : ﴿إنّ الله لا يغفر أن يشرك به﴾ (الآية). قلت : الوجه أن يكون الفعل المنفيّ والمثبت جميعا موجهين إلى قوله تعالى — لمن يشاء — كأنّه قيل ، إنّ الله لا يغفر لمن يشاء الشرك، ويغفر لمن يشاء ما دون الشّرك ، على أنّ المراد بالأوّل من لم يتب وبالثّاني من تاب ونظيره قولك : إنّ الأمير لا يبذل الدّينار ويبذل القنطار لمن يشاء ، تريد لا يبذل الدّينار لمن لا يستأهله ويبذل القنطار لمن يستأهله»[26] .

وقد زاد كل من امحمد اطفيش[27] وسعيد بن تعاريت[28] القضيّة تحليلا في ما بعد .

---

(24) ر. عبد الله السالمي : المشارق 302

(25) يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 167 وجه.الزمخشري : الكشاف 1 / 532

(26) يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 167 وجه . الزمخشري : الكشاف 1 / 532

(27) رَ. امحمد اطفيش : تيسير التفسير ط 2 : 2 / 336

(28) ر. سعيد بن تعاريت : المسلك المحمود : 127 — 128

فالإباضية حينئذ استفادوا هذا الدّليل من المعتزلة وتبنّوه ، ومهما يكن من أمر فإنّ هذا التخريج البلاغي ليس من التعسّف في شيء كما ذهب إلى ذلك السيّد علي بن محمد الجرجاني في حاشيته على الكشّاف حيث يختم انتقاده بقوله : «وما هذا إلاّ من جعل القرآن تبعا للرّأي نعوذ بالله من ذلك»(29) ما دامت اللغة العربية تتحمّل ذلك ، والزّمخشري لا يشق له غبار في هذا الباب ، وهو من أئمة اللغة قبل كلّ شيء .

والملاحظ أن هذه الجملة تكرّرت بنفس الصيغة وفي نفس السّورة ليس بينهما إلاّ ثماني وستين آية، وقد اعتبر يوسف المصعبي مثل الزّمخشري أن ذلك من باب التأكيد(30).

ذلك هو موقف الإباضية من هذه الآيات وقد جمعوا فيها بين الاعتماد على النقل وعلى التأويل ، والرّبط بين الخصوص والعموم ، والتّحليل البلاغي ، ليصلوا الى أنّ المشيئة مرتبطة ارتباطا جوهريا بالتّوبة ، وهكذا يخرج المصرّون من هذه المشيئة ، وهم في هذا يتفقون والمعتزلة ، بينما

---

(29) السيد علي الجرجاني : حاشية على الكشاف : 1 / 533
ولو تأمل الجرجاني نفسه في ما قاله لوجد هو أيضا أنّه حمل النص على رأيه وهذا اتّهام قلّ من يسلم منه من أهل التفسير والتأويل .
ورأينا أنّه لا حرج في ذلك ما دام النّص يحتمل ، وتلك قيمة المتشابهات في القرآن الكريم . انظر ما سبق : 271 وما يليها

(30) يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 177 قفا .
ملاحظة : لقد نبّه صاحب المنار إلى أنّ المفسرين ذهبوا إلى أنّ التّكرار من باب التأكيد والأوْلى أن يعلّل تعليلا نفسيا ، ومحوره أنّ القصد من الإعادة إثارة النفوس حسب متطلبات السّياق لأنّ القرآن كتاب هداية . ر. تفسير المنار : 5 / 418 ويطرب محمد جواد مغنية لهذا التحليل وينقل نص المنار بحذافره . ر. التفسير الكاشف : 2 / 440 .

يختلفون عن الأشاعرة الذين يتركون المشيئة مطلقة فتشمل المصرّين أيضا وقد نبّه إلى ذلك يوسف المصعبي[31] بوضوح .

المجموعات الأخرى من الآيات :

وإذا كان مثار الجدل شديدا مع الآيات السابقة فإنّ آيات أخرى لا تخلو من مثل ذلك الجدل ، ولذلك رأينا أن ننظر في بعض الجموعات الأخرى مع العلم أنّنا لا يمكن أن نستوفيها عن آخرها وإنّما ننتخب ما جاء أكثر تعبيرا عن مسلك الإباضية في الدّفاع عن موقفهم ، وكذلك مسلك الفرق الأخرى في توظيف هذه الآيات في الخط المغاير ، ومنها :

1) آيات مفادها ألاّ تبديل لكلمات الله :

وما دام عنوان القضيّة إنفاذ الوعيد أوخلف الوعيد فللقائلين بالإنفاذ أن يحتجّوا بمثل هذه الآيات على عدم جواز الخلف ، وللآخرين أن يردّوا معتبرين الخلف من باب التفضّل والرّحمة ،والله ﴿لا يسأل عما يفعل﴾ (21 الأنبياء 23) . ومن هذه الآيات ما يلي :

— ﴿ما يبدّل القول لديّ﴾[32].
— ﴿إنّ الله لا يخلف الميعاد﴾[33].

---

(31) ر. يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 166 قفا ورقة : 177 قفا

(32) لقد جاءت هذه الجملة في سياق تخاصم أهل النار ردّا من الله تعالى والآية هي : ﴿قال لا تختصموا لديّ وقد قدّمت اليكم بالوعيد . ما يبدّل القول لديّ وما أنا بظلاّم للعبيد﴾ (50 ق 28 — 29) .

(33) جاء في سياق توعّد الغافلين عن العذاب ﴿ولا يزال الذين كفروا تصيبهم بما صنعوا قارعة أو تحلّ قريبا من دارهم حتى يأتي وعد الله إنّ الله لا يخلف الميعاد﴾ (13 الرعد 31) .

– ﴿فهل وجدتم ما وعدكم ربّكم حقّا قالوا نعم﴾[34].
– ﴿لا تبديل لكلمات الله﴾[35].

يقول أبو عمار بعد الاستشهاد بهذه الآيات : «وذلك أنّ الله عزّ وجلّ وعد قوما وتوعّد آخرين ، فجعل وعده بالجنّة لأوليائه المؤمنين ، وجعل وعيده النّار لأعدائه الكافرين ، ولن يجوز أن يكون وعده أو وعيده مبدّلا ولا محوّلا ولا مستثنى فيه ، ولا مرجوعا عنه إذ لا يجوز أن تكون أخباره جلّ جلاله متكاذبة ولا متناقضة»[36].

ويعتبر عمرو التّلاتي كذلك أنّ في عدم التّعذيب تبديل القول ، وهو نقص في حقّه تعالى لا يجوز عليه[37].

وجاءت الآيات في قاموس الشريعة في سياق الرّد على من يعتبر أنّ إخلاف الوعيد أمر ممدوح ، مع تبيين أنّ الممدوح بحقّ هو من لا يخلف وعده ووعيده[38].

أمّا امحمد اطفيش فبيّن أنّ ﴿ما يبدّل القول لديّ﴾ تحمل عدّة تأويلات

---

(34) والسياق هو حوار بين أهل الجنة وأهل النّار والآية هي : ﴿ونادى أصحاب الجنة أصحاب النّار أن قد وجدنا ما وعدنا ربّنا حقّا فهل وجدتم ما وعد ربّكم حقّا قالوا نعم﴾ (7 الاعراف 44) .

(35) جاءت في سياق تبشير أولياء الله والآية ﴿لهم البشري في الحياة الدّنيا وفي الآخرة لا تبديل لكلمات الله ذلك هو الفوز العظيم﴾ (10 يونس 64).

(36) أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 105 ، انظر قضية أن الوعيد خبر أو إنشاء في ما بعد:633

(37) ر. عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 107 قفا . ر. عبد العزيز الثميني : النور : 278

(38) ر. جميل السعدي : قاموس الشريعة 6 / 10

كلّها توعّد ، وذلك من بينها «مطلق الوعد والوعيد»[39] وجاء موقفه صريحا من قوله تعالى ﴿لا تبديل لكلمات الله﴾ أي لا تبديل لا لوعده ولا لوعيده ولا لشيء ممّا قضى ، وهذا لعمومه[40] .

واضح أنّ هذه الايات فعل بها مثل أخواتها السّابقة وكلّ وجهها وجهته واستدلّ بها على الطّرف المقابل ، والمهّم أنّ الإباضية لا سبيل لهم من أن يسلموا من هذا المسلك ما دام النّصّ من المتشابه ويتحمّل التّأويل ، ولا لوم عليهم في ذلك لأنّهم يقرون بالتأويل من بداية الشّوط كما رأينا[41].

2) آيات مفادها أنّ العذاب على من كذّب وتولى :

ــ ﴿فأنذرتكم نارا تلظّى لا يصلاها إلاّ الأشقى الذي كذّب وتولى﴾[42].

---

(39) ر. امحمد اطفيش : تيسير التفسير ط 1 6 / 513

(40) ر. نفس المصدر 3 / 76 .
والملاحظ أنّ يوسف المصعبي لم يقف عند القضية عند شرحه لهذه الآيات إلاّ وقفة عابرة ر. حاشية على تفسير الجلالين ورقة 291 وجه .
ويذهب المعتزلة نفس المذهب فيقول القاضي عبد الجبار ما يلي : «ويدلّ على أنّ الوعيد الوارد عن الله لا يتبدّل ولا يتغيّر ، وأنّه لا يجوز أن يكون فيه إضمار وشرط ، ولا أن يكون خارجا عن وجه التّعمية ولا يجوز فيه الخلف لأنّ كلّ ذلك يقتضي التّبديل ، وقد أبى الله تعالى ذلك في وعيده ، وبيّن أنّه وإن فعل ما توعّد به فليس بظلاّم للعبيد لأنّه لم يفعل بهم إلاّ ما استحقّوه من العقاب على ما كان منهم من المعاصي ».القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن 2 / 626

(41) انظر ما سبق 271.

(42) 92 الليل 14 ــ 15 ــ 16 جاءت الآيات متكاملة .

ـ ﴿إنّا قد أوحي إلينا أنّ العذاب على من كذّب وتولّى﴾[43].

ـ ﴿فاتّقوا النّار التي وقودها النّاس والحجارة أعدّت للكافرين﴾[44].

وقد سلك السّالمي مع هذه الآيات مسلكا يتمثّل في ذكر موقف من يرون القصر على صنف دون صنف ، ثم يجيب : **آية سورة الليل** : قال فقد قصر الربّ تعالى النّار على من كذّب وتولى والفاسق يكذب .

الجواب[45] : إنّ قصر إصلاء النّار إنّما هو على الشّقيّ وهم اسم شامل للمشرك والفاسق ، وما بعد الشقي وهو وصف له ، لم يتناوله القصر لكن فهم منه على سبيل الصّفة ، وقد عرفت أنّ مفهوم الصفة دليل ظنّي اختلف في وجوب العمل به فضلا من أن يثبت به العلم الاعتقادي .

ـ **آية سروة طه** : وجوابه

«ليس في الآية قصر العذاب على المكذب المتولّي وإنّما فيها إخبار عنه أنّه معذّب وخصّ بالذكر في الآية لاقتضاءالمقام ذلك فإنّه في خطاب فرعون لعنه الله فلو قال إنّ العذاب على من كذب وتولّى أو فعل كبيرة مع التّصديق لم يناسب المقام» .

---

(43) 20 طه 48 جاءت في سياق تبليغ موسى وهارون الدّعوة لفرعون .

(44) 2 البقرة 24 جاءت في سياق يدعو النّاس عامة إلى الخضوع إلى الله تعالى ولي النّعم ويتحدّى المشركين بأن يأتوا بسورة من مثل القرآن الكريم فإن عجزوا فلا سبيل إلّا الخشية من العذاب .

(45) لقد ذكر ثلاثة إجابات اكتفينا بذكر جواب منها.

ملاحظة : لم يتعرض يوسف المصعبي للقضية تماما عند تفسير هذه الآيات ر. حاشية على تفسير الجلالين ورقة 22 قفا ، ورقة 469 وجه . لذلك اعتمدنا على السّالمي ، واخترناه لإلمامه بالقضية وجمعه بين كل هذه الآيات في سياق واحد .

ــ **آية سورة البقرة** : «وصحّ استدلاله بها لأنّه يخص اسم الكافر بالمشرك وجوابه : لا نسلّم تخصيصه به فإنّ الفاسق كافر كفر نعمة ولو سلّمنا اختصاص اسم الكافر بالمشرك لقلنا إنّ جوابها كجواب التي قبلها»(46).

ويقول صاحب قاموس الشريعة في شأن هذه الآية ما يلي : «الجواب هو أنّا بيّنا أنّه لا يجب أن يحكم بأنّ المتروك حاله خلاف المذكور ، واذا كان كذلك لم يدلّ قوله تعالى ﴿أعدّت للكافرين﴾ أنّها لم تعدّ لغيره ، وذلك يسقط التعلّق»(47).

ويمرّ امحمد اطفيش على آية سورة البقرة دون أن يشير الى القضية إلاّ أنّه صرّح في آية سورة اللّيل بما يلي : «والحصر إضافي أي إنّما يدخل المشرك الشّقي لا الموحّد المطيع فيبقى الموحّد الفاسق لم يذكر فيؤخذ حكمه من الآي الأخر والأحاديث وهو دخول النّار وعدم الخروج»(48).

---

(46) ر. عبد الله السالمي : المشارق : 300

(47) جميل بن خميس السعدي : قاموس الشريعة : 6 / 18

(48) امحمد اطفيش : هيميان الزاد ط 2 1 / 359 ر. تيسير التفسير ط 1 ، 6 / 612 ــ 613

ملاحظة : لم يهتم مغنية في تفسيره بهذه القضية في سورة البقرة م 1 ص 65 لكن الرّازي رد بوضوح على المعتزلة فقال : «﴿أعدّت للكافرين﴾ وليس فيه ما يدلّ على أنّ هناك نيرانا أخرى غير موصوفة بهذه الصّفات معدّة لفساق أهل الصلاة» . التفسير الكبير : 2 / 122

أمّا آية سورة الليل فقد ألحّ كل من الزمخشري : 4 / 261 ــ 262 والقاضي عبد الجابر في تنزيه القرآن عن المطاعن : 465 ــ 466 ، وفي متشابه القرآن 2 / 692 على أنّ السّياق لا يخرج فسّاق أهل الصلاة .

ويتأوّل الرّازي حجج القاضي حجّة حجّة فيضعّفها ثم يقرّر ما يلي :

1 ــ **لا يصلاها** : لا يلزمها في حقيقة اللّغة ، يقال صلى الكافر النار اذا لزمها مقاسيا شدّتها وحرّها ، وعندنا أنّ هذه الملازمة لا تثبت إلاّ للكافر ، أمّا الفاسق فإمّا ألاّ يدخلها ، أو إن دخلها تخلّص منها . =

وإنّه لمن نفل القول أن نذكر أن المسلك واحد وأساسه استغلال الآي لسياق الفكر العام لدى كل جماعة والمتشابه يحتمل كل هذه الوجوه .

كما نلاحظ أنّ حجج الإباضية هي نفس حجج المعتزلة وما دام الموقف واحدا فلا حرج في ذلك، يبقى أنّ السالمي جعل كل هذه النّصوص في سياق واحد ممّا جعل الموقف أكثر وضوحا ، ولا يجب أن نغفل عن حقيقة أساسية وهي الاختلاف في الأسماء فمدلول كلمتي « كافر » و« فاسق » يختلف كما رأينا[49] من فرقة إلى أخرى .

وقبل أن نختم القول مع هذا المسلك من الاحتجاج القرآني يحسن أن نذكر مجموعة أخرى من الآيات مفادها إنفاذ الوعيد في عصاة أهل الصلاة .

3) مرتكب الكبيرة وآيات الوعيد[50] :

ــ ﴿إنّ الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنّما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا﴾[51].

= 2 ــ **أن يخصّ عموم** هذا الظاهر بالآيات التالية على وعيد الفاسق . 29 / 204 إلّا أنّ جواد مغنية 7 / 575 ينطلق من تفسير عبده ليقارن بين الشّقي والأشقى ثم يقول : «والتّفاوت بين الشقّي والأشقى إنّما هو في أليم العذاب وشدّته لا في أصل العذاب ، وعليه يكون المراد بالأشقى هنا من عصى الله وأعرض عن أمره سواء أعرض عنه لأنّه لا يؤمن بالله وشريعته أم آمن به وبشريعته ولكنه قصّر وتهاون ، لا فرق بين الاثنين لأنّ الايمان وسيلة للعمل وليس غاية في نفسه ، فقد ثبت بنصّ القرآن أنّ من آمن ولم يعمل فهو والكافر بمنزلة سواء قال تعالى : ﴿لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أوكسبت في إيمانها خيرا﴾ (6 الانعام 158) أي لم تؤمن إطلاقا أو آمنت ولم تعمل .

(49) انظر ما سبق 506

(50) لا يمكن أن نذكرها كلّها وانما نكتفي بذكر ما جاء في سورة النساء .

(51) 4 النساء 10 جاءت الآية في سياق توزيع الميراث والظلم في ذلك .

— ﴿ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا﴾[52].
— ﴿ومن يقتل مؤمنا متعمّدا فجزاؤه جهنّم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا أليما﴾[53].

هذه ثلاثة كبائر تجمع الفرق على أنّها كبائر وهي أكل أموال اليتامى والنّاس بالباطل ، وقتل المؤمن عمدا .

ويقول أبو عمار في شأن هذه الآيات وآيات أخرى[54] : «وهذا كلّه في كتاب الله عزّ وجلّ وعيد لأهل الكبائر من أهل الملّة على كبائرهم ، أو يقول قائل إنّه وعيد للمشركين على هذه الكبائر ، وليس بوعيد لأهل الكبائر من أهل التّوحيد ؟ ويقال عند ذلك فكذلك النّهي عن هذه الكبائر إنّما هو نهي للمشركين ، وليس هو لأهل الكبائر من أهل التّوحيد ، لمّا كان هذا الوعيد جاء مقرونا بالنّهي ، ولا يجد في ذلك فرقا أبدا مع ما في قوله بذلك من الفساد الذي لا يتوهّم غايته ولا تكيّف نهايته اذا كان الوعيد للمشركين أن يكون الله إنما حضّ المشركين على ألّا يولوا أدبارهم للمسلمين ويتوعّدهم على أن فعلوا ذلك فيقول : ومن يولّي دبره من المشركين للمؤمنين فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنّم وبئس المصير ... وهذا من الهذيان الذي لا يتكلّم به المجنونون المغلوبون على عقولهم ، أو من هو في مثل حالهم»[55].

---

(52) 4 النساء 30 والوعيد موجّه للذين يأكلون الأموال بينهم بالباطل .
(53) 4 النساء 93 والسّياق في حكم كفارة من يقتل أخاه المؤمن خطأً .
(54) مثل قوله تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولّوهم الأدبار ، ومن يُولّهم يومئذ دبره إلّا متحرّفا لقتال أو متحيّزا إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنّم وبئس المصير﴾ (8 الانفال 16) .
(55) أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 112 — 113

وينقل يوسف المصعبي ما جاء عند الزّمخشري ومفاده أنّ الآية من الأدلّة القطعية على إنفاذ الوعيد في أهل الصّلاة ويختم السّياق بتعجّب ممّن يرون خلف الوعيد كما يلي : «والعجب من قوم يقرأون هذه الآية ، ويرون ما فيها ... ثم لا تدعهم أشعبيتهم ، وطماعيتهم الفارغة ، واتّباعهم هواهم ، وما يخيّل إليهم مناهم ، أن يطمعوا في العفو عن قاتل المؤمن بغير توبة ...»[56].

ويذكر عمرو التلاتي بعد إيراد مثل هذه النصوص أنّ «القول بحمل تلك النّصوص على خلاف ظاهرها غير معوّل عليه»[57].

وكذلك يبيّن السالمي أنّ الوعيد يشمل مرتكبي الكبائر وهم كفّار نعمة حسب المصطلح الإباضي[58].

ويتبنّى جميل السّعدي موقف أبي عمار في التّحدّي والتهكّم إلى أن يقول : «ولعمري إنّ من زعم أنّ الوعيد في أهل الشّرك خصوصا، لقد أباح الدّماء والحرام ، وأسقط الحساب صراحا ، لأنّ المحارم إنّما تتّقى من أجل العقاب ، فمن أبطل الوعيد فقط أباحها»[59]

---

(56) ر. يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 175 وجه ر. الزمخشري : الكشاف : 1 / 554 . والملاحظ أنّ المصعبي لم يتعرض للقضية مع الآيتين 10 و30 من سورة النساء . ر. ورقة 156 وجه وورقة 162 وجه .

(57) ر. عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 107 قفا ر. عبد العزيز الثميني : النور 278

(58) ر. عبد الله السالمي : المشارق 299

(59) جميل بن خميس السّعدي : قاموس الشريعة 6 / 7

ولم يشر امحمد اطفيش إلى هذه القضية الكلامية عند تفسيره لهذه الآيات[60].

واضح من خلال هذا التّحليل أنّ حجج الإباضية والمعتزلة أقرب إلى الظّاهر في هذه الآيات وأنّ الرّازي اضطرّ في ردوده إلى أن يستعمل حجج المعتزلة في تفسيق المؤمن للردّ عليهم فحمّل الآية أكثر ممّا تتحمّل .

والحقّ ـــ حسب ما رأينا ـــ وإن كانت المجموعتان السّابقتان تحتملان مختلف وجوه التأويل فإنّ هذه الآيات ومثلها كثير في القرآن الكريم لا تحتمل أيّ تأويل لأنّ ظاهرها واضح ، فهي تستهلّ بنداء المؤمنين ، ثم تذكر المعصية وما ينتظرها من عذاب مبين ، وغاية القائلين بعدم إنفاذ الوعيد أن يرجعوا إلى القول بالعذاب المؤقّت ، فالخروج من النّار من طريق الفضل أو الشفاعة ، وهو ما لا يقول به الإباضية .

وبعد الاستدلال بالقرآن الكريم يأتي الاستدلال بالحديث الشريف ؟.

الحجج النّقلية من الحديث الشّريف :

إنّ المتتبّع لما عرضه الإباضية وغيرهم من الأدلّة النّقلية يلمس بوضوح وفرة النّصوص القرآنية وندرة الاحتجاج بنصوص الحديث، وذلك أنّ جلّ

---

(60) ر. امحمد اطفيش : تيسير التفسير ط 2 ، 2 / 272 و310 و385
والملاحظ ان القاضي عبد الجبار لم يتعرض لقضية إنفاذ الوعيد في أهل الكبائر في تنزيه القرآن عن المطاعن : 88 و93 و104 وقد نقلنا رأي المعتزلة عن الزمخشري . وكذلك لم يقف محمد جواد مغنية في تفسير الكاشف عند القضية ر. 2 / 260 و304 و408 .
أما الرازي فقد ردّ على المعتزلة بشدة وبيّن أنّ الوعيد مختصّ بالكفّار ر. التفسير الكبير 10 / 73 . وكذلك سلك القرطبي نفس المسلك ر. أحكام القرآن 5 / 154 و158 و334 .

الأحاديث المتعلّقة بالموضوع لم تبلغ درجة التّواتر لكن يلجأ إليها من حين لآخر لمؤازرة النص القرآني وتقويته .

وقد سبق أن أوردنا بعضا من الأحاديث التي تتوعّد مرتكبي الكبائر بالنّار ونضيف إليها قوله ﷺ : « القليل من أموال النّاس يورث النار »[61] .

يذكر السّالمي أن الحديث بهذا النّص تفردّ به الربيع ، وقد جاء معناه في عدة أحاديث (منها ما رواه البخاري في باب إثم من ظلم شيئا من الأرض) عن ابن عمر قال : قال رسول الله ﷺ : «من أخذ من الأرض شيئا بغير حقّه خسف به يوم القيامة إلى سبع أرضين» ورواه أحمد أيضا ومصداقه في قوله تعالى : ﴿إنّ الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنّما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا﴾ (4 النساء 10) . عن أبي برزة : أن رسول الله ﷺ قال :«يبعث يوم القيامة قوم من قبورهم تأجّج أفواههم نارا ، فقيل يا رسول الله من هم ؟ قال ألم تر أن الله يقول : ﴿إنّ الذين يأكلون﴾ » ...[62].

والمهمّ تعليق السّالمي بعد شرح الحديث بقوله : «وأحاديث الباب[63] قاطعة بتعذيب الظّالم اذا مات على ظلمه فهي حجّة على المرجئة مع اعترافهم بصحّتها»[64].

---

(61) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 2 / 66 عدد 690 . لم يتعرض المحشي عند شرح هذا الحديث لقضية الوعيد ر. حاشية الترتيب 6 / 115 . لم يرد الحديث عند ونسنك في المعجم المفهرس .

(62) عبد الله السالمي : شرح الجامع الصحيح 32 / 494 تعليق 495 والحديث المستشهد به لم يرد عند ونسنك

(63) وهو باب الوعيد في الأموال .

(64) عبد الله السالمي : شرح الجامع الصحيح 3 / 495

كما يمكن أن نذكر حديث رسول الله ﷺ : «**من كذب علي معتمّدا فليتبّوأ مقعده من النّار**»(65).

ولم يلحّ المحشّي كثيرا على قضية الوعيد إلاّ أنّه نقل ما يدلّ على التّمييز بين من كذب على الرسول عليه السلام ومن كذب على غيره ومن ذلك : قال الطيبي : والمعاصي توعّد عليها بالنار ...

الجواب الثاني : ... ولا يلزم من استواء الوعيد في حقّ من كذب عليه وكذب على غيره أن يكون مقرّهما واحدا أو طول إقامتهما سواء ، فدلّ قوله ﷺ (فليتبوأ) على طول الإقامة بل **ظاهره أنّه لا يخرج منها** لأنّه لم يجعل له منزلا غيره .

ويعلّق المحشي :«أقول هذا هو الحق ، وما ذكره (أي الطّيبي وهو ليس من الإباضية) من خروج العصاة باطل»(66).

ويعلق السّالمي على هذا الحديث المذكور بما يشبه ما علّق به على الحديث السابق وبصيغة أعمّ ، «والحديث يدلّ على القطع بتعذيب أهل الكبائر وتخليدهم في النّار ، وهو حجّة على من خالفنا في ذلك والله أعلم»(67).

---

(65) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح ج 2 عدد 739 . ر. البخاري : علم 38، جنائز 33 ، انبياء 50 ، ادب 109 . مسلم : زهد 72 ، أبو داود : علم 4 . الترمذي : فتن 70 ، علم 8 ، 13 تفسير الفاتحة 1 ، مناقب 19 ، ابن ماجة مقدمة 4 . الدارمي مقدمة 25 . 46 أحمد بن حنبل 2 / 47 ... ر. ونسنك : المعجم المفهرس : 5 / 10

(66) المحشّي : حاشية الترتيب : 6 / 256

(67) عبد الله السالمي : شرح الجامع الصحيح : 3 / 600 . ويشير الشارح الى أنّ هناك من حكم بالشّرك على من يكذب على رسول الله ﷺ ومن ها هنا اختلف قومنا في تشريك الكاذب على رسول الله ﷺ وفي قبول توبته (أ) وعندنا أنّه لا يشرك بل يكفر كفر نعمة ، وأن توبته بشرطها مقبولة». =

وانظر إلى الوعيد القطعي الذي يصبّه الرسول عليه السلام على من يدّعي أنّه من أهل الجنّة : «من قال أنا من أهل الجنة فهو من أهل النار» .

ويعلل السّالمي هذا الحكم بأنّه حكم بالغيب وادّعاء ما ليس له ، وذلك كبيرة توجب دخول النّار ويختم بما يلي : «وفي الحديث وجوب الخوف والرجاء لأنّ القطع بأحد الطرفين من غير وحي كفر»[68].

= أ) ويعلق المحقق ــ التنوخي ــ بما يلي : علينا ألّا نحسب أنّ تشريك المسلم هيّن بل هو عند الله عظيم ، يفعل ذلك المتألّون كما مرّ بنا (ب) على الله الرحيم الغفار يقولون هذا في الجنّة وهذا في النّار فالذي يطمئن اليه القلب ويرضى عنه الرب أن نجعل هذا الكفر كفر نعمة لا كفر إلحاد بربّ العباد، ولو شدّدنا في التفكير لأخرجنا اكثر مسلمي هذا العصر من الإيمان ، ولحجّرنا واسعا على المسلم في التّشديد في الكذب ، ولا سيما بعد أن عمّ البلاء ، فلنرحم من في الأرض يرحمنا من في السّماء . ر. عبد الله السالمي : شرح الجامع الصحيح : 3 / 600

ب) (كما مرّ بنا إشارة الى حديث الرسول عليه السلام «ويل للمتألّين من أمتي الذين يقولون فلان في الجنّة وفلان في النار» .

«وجاء في اللسان (ألا) وقد تألّيت وائتليت وآليت على الشيء وآليته على حذف الحرف : أقسمت وفي الحديث : من يتألّ على الله يكذّبه أي من حكم عليه وحلف كقولك والله ليدخلّن الله فلانا النار ، وينجحّن الله سعي فلان . وفي الحديث «ويل للمتألّين من أمتي» يعني الذين يحكمون على الله ويقولون : فلان في الجنة وفلان في النار . عبد الله السالمي : شرح الجامع الصحيح 3 / 597 تعليق عدد 1 للتنوخي .

(68) والحديث : «من قال أنا من أهل الجنة فهو من أهل النار» جاء عند الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 2 / 737 ص 73 . ويذكر عبد الله السالمي أنه الحديث الثاني في البخاري من باب (الدخول على الميت بعد الموت اذا ادرج في كفنه) . ر. شرح الجامع الصحيح 3 / 596 ــ 597 مع تعليق المحقق عدد 2 ويصعب التّمييز عند ونسنك بين هذا الحديث وغيره لانّه جمع كل الاحاديث التي ورد فيها ذكر «أهل الجنة» . تحت عنوان واحد . ر. المعجم المفهرس 1 / 377

ويستشهد امحمد اطفيش عند تفسيره لقوله تعالى : ﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾ (4 النساء 29) بحديثي الرسول ﷺ :

— من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردّى فيها خالدا مخلدا فيها أبدا[69].

— ومن قتل نفسه بحديدة فهو يتوجّأ بها في بطنه في نار جهنّم خالدا مخلدا أبدا[70].

ولم يعلق عليهما إلّا أنّ موطن الاستشهاد يوحي بقيمتها في تقرير إنفاذ الوعيد إذ الآية تختم بقوله تعالى : ﴿ ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكان ذلك على الله يسيرا﴾[71].

ويورد المحشّي في حاشية الترتيب ما يلي : «قال الربيع بن حبيب قال جابر بن زيد يروي عن رسول الله ﷺ أنّه قال : لا يدخل الجنّة مخنّث ولا ديوث ولا فحلة النساء ولا الرّكّاضة .

قيل وما الرّكّاضة يا رسول الله ؟ قال التي لا تغار»[72].

---

(69) ر. مسلم إيمان 175 . الترمذي طب 7 . النسائي : جنائز 68 ، الدارمي الديات 10 . أحمد بن حنبل 2 / 254 . ر. ونسنك : المعجم المفهرس 2 / 250 .

(70) ر. البخاري : جنائز 83 . أدب 44 . 73 مسلم : إيمان 177.175 الترمذي : إيمان 16 ، طب 7 . النسائي إيمان 31.7 . جنائز 68 الدارمي : ديات 10 . أحمد بن حنبل : 2 / 254 . ر. ونسنك المعجم المفهرس 5 / 268 أنظر ما يلي : 746.

(71) النساء 30 . ر. امحمد اطفيش تيسير التفسير ط 2 ، 2 / 309 — 310 .

(72) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 2 عدد 743 . لم يرد الحديث عند ونسنك بهذه الصيغة لكن جاء بصيغة اللعن «لعن النبي المخنثين من الرجال.» البخاري : لباس 62 ، حدود 33 الترمذي أدب : 34 . الدارمي : استئذان 21 ، أحمد بن حنبل 1 / 225 . ر. المعجم المفهرس 2 / 86 . وجاء =

قوله : «لا يدخل الجنة مخنث...» وجه الدليل منه أن من لم يدخل الجنة كان من أهل النار ، ومن كان من أهل النار فهو كافر لقوله تعالى : ﴿النار وعدها الله الذين كفروا﴾ (22 الحجّ 72) . فعلم منه أنّه لا يدخل النار إلاّ كافر ولذلك قال الشيخ أبو نصر : (طويل)

ثلاثة أسماء معان تجـاورت كبير وكفر والعقاب بمقرن

وروي في الجامع الصّغير من كتب قومنا في هذا عدّة أحاديث منها «لا يدخل الجنّة إلاّ رحيم[73]»ومنها «لا يدخل الجنة قاطع رحم»[74] ومنها «لا يدخل الجنّة خبّ»[75] «ولا بخيل ولا منّان[76]...

وتأوّلها الشّارح على قاعدة مذهبهم الفاسد من أنّه محمول على المستحلّ ليكون شركا لأن الكفر عندهم هو الشرك ، أو لا يدخل الجنّة مع السابقين إليها ، أو لا يدخلها حتّى يعاقب إلاّ أن يغفر الله له ولولا التّأويل لأشركوا»[77].

= أنّ الدّيوث ممّن لا ينظر الله اليهم يوم القيامة . احمد بن حنبل 2 / 134، 128.69 . النسائي 69 . ر. المعجم المفهرس : 2 / 162 انظر ما سبق : 537

(73) لم يذكره ونسنك لكن نجد نصا قريبا منه وهو «انما يرحم الله من عباده الرحماء» ر. البخاري : جنائز 32 ، ايمان 9 ، مرضى 9 ، توحيد 25 ... ر. المعجم المفهرس 2 / 237

(74) ر. مسلم بر 19.18 . أحمد بن حنبل : 2 / 284، 3 / 83.14 . 4 / 299 ر. ونسنك : المعجم المفهرس 2 / 237

(75) الخَبُّ : من خَبَّ يخِبّ خِبّا : خدع وغشّ فهو خَبّ . (المعجم الوسيط)

(76) ر. الترمذي : بر 41 . أحمد بن حنبل 1 / 4، 7 ر. ونسنك : المعجم المفهرس 6 / 273

(77) المحشي : حاشية الترتيب 7 / 1 و2

كما يعلّق المحشي على ما أورده ابن حجر من شروح لقول الرسول عليه السلام : «اذا قال رجل لرجل أنت عدوي فقد كفر أحدهما»(78) بقوله «ثم لمّا كان الكفر عندهم خاصا بالشرك احتار في تأويل هذه الأحاديث المصرّحة بكفر الموحد ...»(79).

كما يعدّد المحشّي من لا يكلمهم الله يوم القيامة وهؤلاء الذين غضب الله عليهم نفذ فيهم الوعيد أقول : «والذي يتحصّل ممّا ذكره في الجامع فيمن لا يكلّمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم نحو تسعة عشر صنفا : وهم المسبل إزاره خيلاء ، والمنّان الذي لا يعطي شيئا إلا منّة ، والمنفق سلعته بالحلف الكاذب ، ورجل حلف على يمين كاذبة بعد العصر ليقطعَ بها مال امرىء مسلم(80) ، ورجل بايع رجلا سلعة بعد العصر فحلف له بالله لقد أعطي له فيها كذا وكذا الخ، ورجل حلف على سلعته لقد أعطي فيها أكثر ممّا أعطي وهو كاذب ، ورجل منع فضل مائه ، ورجل على فضل ماء بالفلاة يمنعه من ابن السّبيل ، ورجل بايع إماما لا يبايعه إلّا للدّنيا»وشيخ زان ، وملك كذّاب ، وعائل مستكبر ، والعاقّ لوالديه ، والمرأة المترجّلة المتشبّهة بالرّجال ، والديوث ، ومدمن الخمر ، وحرّ باع حرّا ، وحرّ باع نفسه ، ورجل أبطل كراء أجير حين جفّ رشحه»(81).

---

(78) ولفظه في البخاري : إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما ر. البخاري أدب 73 . ، مسلم : إيمان 111 ، الموطأ : كلام 1 . أحمد بن حنبل 2 / 60.44.18 . ر. ونسنك : المعجم المفهرس 6 / 41

(79) المحشّي : حاشية الترتيب 7 / 13 — 14 .

(80) قال الخطّابي : خص وقت العصر بتعظيم الإثم فيه وإن كانت اليمين الفاجرة محرّمة في كل وقت لأنّ الله عظم شأن هذا الوقت بأن جعل الملائكة تجتمع فيه وهو وقت ختام الأعمال والأمور بخواتمها .
حاشية الترتيب : 7 / 33

(81) المحشّي : حاشية الترتيب : 7 / 32 . ويقصد بذلك من ماتوا على ذلك وإلاّ فمن تاب تاب الله عليه .

هذا وإن اعتمد الإباضية أحاديث تعزّز موقفهم فقد اعتمد غيرهم أحاديث تدعّم رأيهم في عدم إنفاذ الوعيد وفي ذلك يقول صاحب قاموس الشريعة : «وقد صح في آيات الوعيد لفسقة المؤمنين روايات معهم موافقة على ثبوته فيهم ، وروايات على العفو عنهم ، وروايات بالشفاعة ، وروايات بتعذيبهم على قدر أعمالهم فصحّ أنّ روايات كثيرة معهم غير صحيحة لأنّها روايات تناقض بعضها بعضا ، متى صحّت واحدة كذب ما خالفها لا محالة»[82].

وتبقى القضية حينئذ محلّ أخذ ورد بالنّسبة إلى الاحتجاج بالحديث وذلك لاختلاف الروايات ، والإباضية مثل غيرهم تجمّع لديهم كما بيّنّا رصيد من الحديث يدعّم قولهم بإنفاذ الوعيد . ومن الأدلّة النقلية فإلى الأدلة العقلية .

---

82) جميل بن خميس السعدي : قاموس الشريعة 6 / 37 ومن الأحاديث المعتمدة عند القائلين بعدم إنفاذ الوعيد قوله ﷺ : «من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجز له ، ومن أوعده على عمل عقابا فهو بالخيار إن شاء عذّبه وإن شاء غفر له» . ر. البخاري : تفسير سورة الممتحنة 3 /، توحيد 31 ، حدود 8 — 14 ، مسلم حدود 16 ، ايمان 11 . النسائي : صلاة 6 ر. ونسنك : المعجم المفهرس 4 / 163

ومنها أيضا ما رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري : قال : قال رسول الله ﷺ : «أما أهل النار الذين هم أهلها فيها فإنّهم لا يموتون فيها ولا يحيون ، ولكن ناس أصابتهم النّار بذنوبهم أو قال بخطاياهم فأماتهم الله إماتة حتى إذا كانوا فحما أذن بالشّفاعة فجيء بهم ضبائر فبثّوا على أنهار الجنّة ثم قيل يا أهل الجنّة أفيضوا عليهم فينبتون كما تنبت الحبّة في حميل السّيل» . (الحِبّة بالكسر : واحد الحِبّ وهو بزر ما لا يقتات كبزر الرّياحين . حميل السيل : ما يحمل من الغثاء والطين . ضبر الشيء : جمعه . ر. القرطبي : أحكام القرآن : 5 / 54) ر. مسلم : إيمان 306 . ابن ماجة زهد 37 . أحمد 3 / 20 ر. ونسنك : المعجم المفهرس : 7 / 25 .

الأدلّة العقلية :

يصعب أن نجد أدلّة عقلية صرفا في علم الكلام وإنّما هي في الحقيقة أدلّة مركّبة من العقل والسّمع . جاء العقل فيها منطلقا من النقل مؤازرا له ، لذلك فبعد أن عرضنا الأدلّة النّقلية الصّرف يحسن أن نقف عند الأدلّة التي يغلب عليها طابع العقل ، ومنطلقنا في هذه القضية ما قاله الإيجي في تلخيص مواقف القائلين بإنفاذ الوعيد والرّد عليهم : «وأمّا العقاب ففيه بحثان :

الأوّل : أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة[83] لوجهين : الأوّل أنّه أوعد بالعقاب وأخبر به ، فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وأنّه محال .

الجواب : غايته وقوع العقاب فأين وجوبه .

الوجه الثاني : اذا علم المذنب أنّه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على ذنبه ، وإغراء للغير عليه وأنّه قبيح مناف لمقصود الدّعوة .

الجواب : منع تضمّنه للتقرير والإغراء إذ شمول الوعيد وتعريض الكلّ للعقاب وظنّ الوفاء بالوعيد فيه من الزّجر والرّدع ما لا يخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك»[84].

---

(83) ويضيف الشارح — إذا لم يتب عنها . ر. المواقف : 2 / 446 .

(84) ويأتي الشرح كما يلي : «يعني أنّ الوعيد عام تناول كل واحد من المذنبين فظاهره الذي يقتضي ظنّ الوفاء به في حقّه فيحصل لكلّ منهم الظنّ بكونه معاقبا بذنبه ، وذلك كاف في زجر العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التّوبة عنه ، وفي ردع غيره عن اقترافه .

وأمّا توهّم العفو الناشئ عن عدم وجود العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظنّ العقاب المقتضي للانزجار فقد ظهر أنّ المذنب لا علم له بأنّه لا يعاقب بل ولا يظنّ لذلك ظنّا فلا تقرير ولا إغراء» . الإيجي المواقف 2 / 446 .

ويشير التفتازاني إلى مثل هذا المعنى حيث بيّن أنّ عمومات الوعيد ترجّح =

لقد أفلح الإيجي في تلخيص هذه المواقف واكتفى بإيراد دليلين ترجع إليهما بقية الأدلّة لذلك سنسلك نفس المسلك ونتأمّل في مدى قوّة ردوده أمام حجج القائلين بإنفاذ الوعيد .

أولا: موقف الإباضية من خلف الوعيد :

1) خلف الوعيد كذب وأمر قبيح :

إن اعتبر القائلون بخلف الوعيد أنّه مدح في حقّ الله تعالى فقد رد عليهم القائلون بإنفاذ الوعيد ــ والإباضية منهم ــ بأنّه من أكبر النقائص وممّا جاء في هذا الصّدد عند أبي عمار : «فلو كان وعده أو وعيده مبدّلا أو محوّلا أو مستثنى فيه لكانت جميع أخباره جلّ جلاله ذات تكاذب وتناقض ، وهل الوعد والوعيد إلاّ إخبار منه عزّ وجلّ بأنّه أعدّ للفريقين ما وعدهم به وتوعّدهم به وقال : ﴿واتّقوا النّار التي أعدّت للكافرين﴾ (3 آل عمران 131) وقال : ﴿قل أفأنبّئكم بشرّ من ذلكم النّار وعدها الله الذين كفروا﴾ (22 الحجّ 72) وكيف يخبر بأنّه أوعد ما لم يوعد أو وعد ما لم يعد ؟ أو يكون يعد ويوعد ثم لا يفي بما وعد ولا بما أوعد ؟ ولا يوجد شيء من ذلك على ما أخبر به ، وهذا غاية الوصف لله عزّ وجلّ جلاله بالكذب تعالى الله عما يقول المبطلون علّوا كبيرا، وقال الله عزّ وجلّ في إبليس ﴿يعدهم ويمنّيهم وما يعدهم الشّيطان إلاّ غرورا﴾ (4 النساء 120) فحاشا لله أن تكون مواعيده كمواعيد الشّيطان»[85].

ويقول المحشّي في هذا الشّأن ما يلي : «والحجّة عليهم قوله تعالى :

= جانب الوقوع وهذا لا يؤدي إلى إبطال الأحكام الشّرعية ومثل هذا التّرجيح كاف للابتعاد عن المعاصي . ر. التفتازاني شرح العقائد النسفية : 117

(85) أبو عمار عبد الكافي : الموجز 2 / 105 ــ 106

المحشي : حاشية على كتاب الوضع : 81

﴿ما يبدّل القول لدي﴾ (50 ق 29) يعني أنّ هذا إخبار من الله تعالى ولا بدّ من وقوعه وإلّا لزم الكذب ، فإن لم يصدّق فعله قوله فهو كاذب»(85 مكرر).

ويورد صاحب قاموس الشريعة ما يلي : «فإن قال قائل إنّ الله تعالى ينجز وعده ويبطل وعيده .

قيل له : إنّه قال : إنّه يجازي عصاة عبيده أعمالهم السيئة اذا لم يتوبوا منها وهو يعلم أنّه يوقع بهم الجزاء ولا بدّ لهم من ذلك ، أو يكون قال ذلك وهو لا يدري أنّه يوقعه بهم أم لا ، أو يكون قال ذلك وهو يعلم أنّه لا يوقعه ، فإن كان قاله وهو يعلم أنّه يوقعه بهم فهذا هو الكذب والله يتعالى عن ذلك علوّا كبيرا ، لأنّ من هذه صفته مذموم ، وقد ذمّ الله قوما بقوله : ﴿لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾ (61 الصّف 3) .

فكيف يجوز أن يوصف الله تعالى ، بما لا يجوز أن يوصف به الكريم من خلقه ، وهو الأعزّ الأكرم الذي له الصّفات العلا والأسماء الحسنى في الآخرة والدنيا .

وإذا كان قال : إنّي أفعل بهم وأعاقبهم على معاصيهم وهو لا يدري يعاقبهم عليها أم لا ، فهذه صفة الجاهل الذي لا يعلم ما يكون ، والله سبحانه عالم بما يكون»(86).

والملاحظ أنّ وجه الخلاف بين القائلين بالخلف وبين الإباضية يتمثّل في أنّ القائلين بالخلف يرون أنّ الكذب لا يتعلق إلّا بالماضي(87) بينما يرى

---

(85) مكرر : المحشّي : حاشية على كتاب الوضع : 81

(86) جميل بن خميس السعدي : قاموس الشريعة 6 / 5 . راجع ايضا : 8 ويصرّح أنّه أخذ عن الجيطالي شرح النونية .

(87) ر. محمد الدّوّاني : شرح العقائد العضدية : 1 / 59

الإباضية أنّ : «الكذب في الحقيقة هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به ، أو هو الخبر غير المطابق للواقع سواء كان ذلك في الماضي أو المستقبل»[88].

وبهذا نتبين أنّ الإباضية يعتبرون أن الخلف ضرب من الكذب وهو أمر قبيح لا يليق بالله تعالى كما يرفضون القول بالبداء .

2) قضية البداء [89] :

ويردّ أبو عمار على من يعتبر أن خلف الوعيد من الكرم والجود والإفضال[90] كما يلي : «قيل له : ويحك قد ناظرت ما لم يكن نظيرا وشبّهت ما ليس بشبيه ، وذلك أنّ أحدا منّا قد يعد ويوعد وهو لا علم له بالذي تصير إليه عاقبة وعده وتوعّده ، ثم يكون من بعد ذلك تبدو له أمور يتبيّن بها أنّ عاقبة وعيده اذا هو أمضاه تصير إلى فساد وتنتهي إلى هلاك فيرى أنّ الخلاف للذي توعّد به أصلح من إمضائه وإتمامه فيقصر عندما بدا له من إنجاز ما توعّد به ، والله عزّ وجلّ غير موصوف بأن يكون يجهل عاقبة أمر من الأمور ، فيكون يبدو له ما لم يكن يعلم من ذلك»[91].

ويتعرّض الصّدغياني لهذه القضية بلهجة حادّة مثل قوله : «وأنتم الأشعرية أبطلتم الوعيد لأهل الكبائر وقلتم ذهب الوعيد في البيد»[92] ومثل قوله —

---

(88) تبغورين بن عيسى الملشوطي : اصول الدين : 19

(89) البداء : هو ظهور ما لم يعلم ، والله تبارك وتعالى يتعالى عن البداء . عثمان السّوفي : كتاب السؤالات : 100

(90) وفي قياس البشر اذا توعّدتّ ثم تبيّن لك خطأ موقفك فإنّك تتراجع ، ويعدّ ذلك من الشيم الحميدة .

(91) أبو عمار عبد الكافي : الموجز : 2 / 107

(92) الصّدغياني : رسالة الى أهل وارجلان : 4

وقد جمع بين المرجئة والأشاعرة ــ : وأنتم الأُشعرية والمرجئة اجترحتم وأذهبتم الوعيد بالبيد ، أقبح بهم من عبيد ، وصفوا الله بصفة الآدميّين ، ومع ذلك لا يتّقون الله ، ومعنى البداء ظهر وقد بدا أي ظهر لمعبودهم أمر قد خفي عنه وعجز حتى لا ينفذ ما توعّد به فحاشا ربّنا من ذلك ، ومن وصف الله بالبدا قد وصفه بالجهل لأنّه خفي عليه أمر حتى ظهر فرأى مصلحته في رجوعه كملوك الدّنيا ربما يوعد ويرى أنّه تدخل عليه وعثة في ملكه فيقف ويرجع ، ما أبعد مذهب من قال بهذا بعدما قلنا لهم ...[93]» [94] .

كما يتعرض المحشّي لهذه القضية بقوله : « فما ذكروه من الخلف في الوعيد نوع من البداء تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا »[95].

3) قضية المدح والرّحمة :

وإن ألحّت المصادر الإباضية على قضية امتناع البداء عن الله تعالى فهي تعتبر خلف الوعيد أمرا قبيحا وهي بذلك تردّ بشدّة على من اعتبر خلف

---

(93) ذكر الآيات من نوع ﴿لا يبدّل القول لديّ﴾

(94) الصّدغياني : رسالة إلى أهل وارجلان : 6 ، ثم يورد في نفس الصّفحة أدلّة القائلين بالبداء وينسب ذلك الى مالك بن أنس وقد رأيت في تفسير المكي ثلاثة أقوال عن مالك بن أنس :
أحدها قال : الله تبدو له البداوات والدّليل عنده قوله تعالى ﴿لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينّك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلّا قليلا ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتّلوا تقتيلا﴾ (33 الأحزاب 60) معنى لنغرينّك بهم أي ليسلطنّ عليهم ثم لا يجاورونك فيها إلّا قليلا . قال : وقد مات رسول الله ﷺ ولم يسلّم عليهم ولم يقل لهم فهذا دليل على أن الله تبدو له البدوات ...»

(95) المحشّي : حاشية على كتاب الوضع : 83 . ر. جميل بن خميس السعدي قاموس الرشيعة : 6 / 8 ويذكر أنّه اخذ عن الجيطالي شرح النونية .

الوعيد من باب الرّحمة وبالتالي يمدح صاحبه ويحمد على ذلك ومن ذلك ما جاء عند أبي عمار في ما يلي : «ولعلّه يقول : أوليس الله جلّ جلاله رحيما بخلقه غنيّا عن عذابهم ، يمنّ برحمته ولا يظلم بعذابه وهو قد وعد ثوابه على الطّاعة وتوعّد بعقابه على المعاصي فلم جعلتم ما توعّد به من العقاب أمضى وأنجز من الذي وعد به من الثواب ؟

قيل له : لسنا ننكر بل نقول بأن الله عزّ وجلّ رحيم بخلقه لطيف بعباده يمنّ بالرحمة ، ولا يظلم بالعذاب ، ومعنى ذلك أنّه متفضّل على خلقه برحمته يصيب بها من يشاء من عباده على غير استحقاق منهم ولا استيجاب ولا يظلم بالعذاب فيؤاخذهم على غير ما عملوا ، أو يعذّبهم على ما لم يفعلوا ، وليس هذا من الذي قلنا بأنّه يثيب أولياءه بأعمالهم على ما وعدهم ، ويعاقب أعداءه على ما توعّدهم في شيء»(96).

ويرد جميل بن خميس على من يعتبر الخلف من الصّفات المحمودة بما يلي : «واتّفق أهل المذاهب الأربعة إلّا من شاء تعالى منهم ، على أنّ خلف الله لوعيده لفسقة المؤمنين من هذه الأمّة من الصّفات المحمودة في الله تعالى ، لأنّها صفة في النّاس وفي الملوك من أحمد الصفات ، والله تعالى أحقّ بها ، ولم يفصلوه على ما في عقولهم من معرفتهم به أنّه لا على الإطلاق هو محمود في النّاس وفي الملوك بل في مواضع هو من الصّفات الذميمة لأنه يكون على وجوه»(97).

---

(96) أبو عمار عبد الكافي : الموجز : 2 / 107 ـ 108

(97) جميل بن خميس السعدي : قاموس الشريعة : 6 / 24 ، ويتلخّص تعداد الوجوه في تبيين مواطن الضّعف في عفو السلاطين ممّا لا يليق بالله تعالى. ر. سعيد بن تعاريت : المسلك المحمود : 125 ـ 126

وبهذا نتبيّن أنّ الإباضية لم يعتبروا خلف الوعيد من الرّحمة وبالتالي لا يمكن أن يعتبروه من الكرم .

4) خلف الوعيد والكرم :

إنّ حجّة الإباضية في رفض مبدأ الكرم تتمثّل في أنّ الله يكون أكرم لو عفا عن المشركين وفي ذلك ينقل جميل بن خميس السعدي عن شرح النونية ما يلي : «فإن قالوا أوليس خلف التوعّد مما يعدّ عند العرب من الجود ، ويستحقّ به صاحبه لعلّة فاعله المدح وحسن الثواب ، فلم لا يكون عند الله عزّ وجلّ بهذا أولى إذ هو غني عن تعذيب العباد ؟ قلنا أو ليس من عفا منّا عن الأمر العظيم والذّنب الجسيم أبلغ له في المدح وحسن الثّناء ؟ فإن قالوا : بلى . قلنا : فلم أوجبتم الوعيد من الله سبحانه في أهل الشّرك ؟ إذن أو ليس عفوه عنهم أعظم المدح له ؟ فإن حاولوا فصلا بينهما فلا يجدوه»(98).

لقد ثبت من هذا أن الإباضية يرفضون أن يكون خلف الوعيد من باب الكرم وبهذا يستوفون الرّد على تعليلات القائلين بالخلف كما لا يغفلون عن المظهر البلاغي للقضية فهل نصوص الوعيد ضرب من الخبر أو الإنشاء ؟

5) قضية الخبر والإنشاء :

وبما أنّ الكذب لا يمس إلاّ الأسلوب الخبري هناك من تصرّف في اعتبار

---

(98) جميل بن خميس السعدي : قاموس الشريعة : 6 / 8
ر. سعيد بن تعاريت المسلك المحمود 126 وقد سلك التفتازاني في الوعيد مسلك الإباضية فاعتبر أنّ الخلف في الوعيد ليس من الكرم في شيء فيقول : «زعم بعضهم أن الخلف في الوعيد كرم والمحقّقون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى : ﴿ما يبدّل القول لديّ﴾ (50 ق 29) ر. التفتازاني : شرح العقائد النسفية 117

آيات الوعد والوعيد من الأسلوب الإنشائي الذي لا يحتمل الصدق والكذب .

وينقل يوسف المصعبي نصّ كلام هؤلاء العلماء دون أن يسنده إلى أصحابه[99] كما يلي : «وقال بعضهم : الوعد إنشاء على الأصح يعني إنشاء الضّمان عند وجوب الوصف ، والكذب مخصوص بالأخبار .

قال بعض الأئمة مراده أنّ الوعد والوعيد كلاهما إنشاء **فالخلف في الوعيد ليس بكذب** فلا نقض ، فأمّا الوعد فلأنّ مقتضى الكرم ألّا يتخلّف عنه . فعدم جواز الخلف لا لأنّه كذب بل لأنّ الكريم اذا وعد وفّى واذا أوعد تجاوز .

ثم يردّ فيقول : والجواب والله أعلم : «اعتماد الإنشاء مردود، فإنّ علماء العربية نصوا على أنّ الجملة الشرطية اذا كان جوابها خبرا تكون خبريّة وهذه الآية كذلك[100]

وإن أراد أنّها إنشائية باعتبار أمر لازم كما أشار إلى ذلك بقوله يعني إنشاء الضّمان عند وجود الوصف فتمويه لا يلتفت إليه لما يترتب عليه من الفساد مع لزوم تبديل القول على كل حال كما أورده الخصم على نفسه ولم يجب عليه بما يصغى إليه»[101].

فالإباضية حينئذ يعتبرون نصوص الوعيد من الأخبار الصّادقة التي لا يصّح

(99) وينسبه سعيد بن تعاريت إلى الشّنواني وهو أيضا نقله عن بعضهم . المسلك المحمود : 126

(100) يقصد قوله تعالى : ﴿ومن يعمل مثقال ذرة شرّا يره﴾ (99 الزلزلة 8)

(101) يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين : 22 ــ 23

الخلف فيها كما أنّهم يرفضون مبدأ الخلف لما ينتج عنه من بطلان حكمة التشريع .

ثانيا : موقف الإباضية ممّا ينتج عن الخلف :

ــ الإغراء على القبيح وإبطال الأمر والنّهي :

إنّ النّفس البشرية ميّالة إلى الشّهوات ولا سبيل إلى إبعادها عنها إلّا بالردّع والزّجر ، فإذا بطل الزّجر وعلم الإنسان ألّا وعيد أتّبع نفسه هواها وارتكب ما لا يتصوّر من النّواهي ، والمصادر الإباضية تلحّ على هذا المعنى وتتّفق في هذا مع المعتزلة[102] ومن ذلك ما جاء في قاموس الشريعة : «وقال تعالى : ﴿وأن تعفوا أقرب للتقوى﴾ (2 البقرة 237) والمراد لمن جاء طالبا للعفو والمتعدّى عليه قادر على الزجر والأدب ، وإلّا كان ذلك مما يؤدي السفهاء الجراءة والظّلم للنّبلاء ، والعافي على هذا ليس من الصّفات المحمودة ، بل هي من أشدّ صفات الذّمّ ، فصح أنّ هذه الصفة لذات الله ليست من الصفات المحمودة وأنّه تعالى منزّه عن ذلك ، ومنزّه عن خلف الوعيد لكلّ من توعّده لأنّه مما يؤدي إلى فتح أبواب الجراءة على عصيانه ، وعصيان أولي الأمر من أوليائه من العلماء ، والأمراء والقضاة ، فيجوز إبطال وجوب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر ، لمحمدة العفو عن الآتين المنكر التاركين الواجب من المعروف اذا كان العفو محمودا على الإطلاق من صفات الله وصفات النّاس وهذا باطل لا يقول به إلّا ممسوخ العقل»[103].

---

(102) «إنّ الفاسق اذا علم أنّه لا يعاقب وإن ارتكب الكبيرة كأن يكون مغرًى على القبيح ، ويكون في الحكم كأن قيل له ، افعل فلا بأس عليك» القاضي عبد الجبار : الاصول الخمسة : 650

(103) جميل بن خميس : القاموس : 6 / 25 ــ 26

كما يقول أيضا : «من زعم أنّ الوعيد في أهل الشّرك خصوصا لقد أباح الدّماء والحرام وأسقط الحساب صراحا ، لأن المحارم إنّما تتقى من أجل العقاب ، فمن أبطل الوعيد فقد أباحها»[104].

وفي هذا المعنى يقول الوارجلاني ما يلي : «ولو وعد المغفرة والرّحمة من وراء ذلك لرجعت المعاصي بحال الإباحة ولم يبق إلاّ أن يأمرهم بها»[105].

ويزيد المصعبي خطوة في توسيع القضية ويبيّن أنّ القول بخلف الوعيد «يؤدّي إلى إباحة المعاصي وكلّ ما جازت إباحته جاز الامر به فيكون فرض المعصية أمرا جائزا وهذا محال على الله تعالى»[106].

وكذلك لا سبيل إلى اعتبار الوعيد مجرّد تهديد وتخويف لأنّ مثل هذا الموقف يؤدي إلى الجراءة على المعاصي وانتهاك الحرمات فلا تستقيم الدّنيا قبل الآخرة .

هكذا إن انطلقنا في التّمهيد للحجج العقلية من تلخيص الإيجي فيحسن أن نختم هذا الاستدلال بما ذكره محمد عبده في هذا الباب منطلقا من واقع المسلمين المرير القائم على مبادئ القائلين بإخلاف الوعيد حيث يقول : «إن كثيرا ممّن يدّعون اتباع السنّة جرّأوا الناس على هدم الدين بناء على أنّ مدار السّعادة في الآخرة والنّجاة من النّار هو الاعتراف بالدّين الى حدّ أنّ بعض الكبراء قال : إنّني لا أنكر أنّني آكل الربا ولكنّني مسلم أعترف بحرمته»[107].

---

(104) نفس المصدر : 6 / 7

(105) أبو يعقوب الوارجلاني : الدليل : 2 / 46

(106) يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين : 25

(107) محمد عبده : تفسير المنار : 3 / 99 وما استشهدنا بموقف محمد عبده إلاّ لنبين الالتقاء بينه وبين الفكر الإباضي في هذه النقطة بالذات .

والتمأمّل في واقع المسلمين عامة يدرك ما لهذا الرّجاء العريض والأمل الواسع في العفو عن مرتكبي الكبائر المصرين عليها إلى الموت من أثر مقيت حيث استهان الناس بجميع الرّذائل ، وانتهكوا الحرمات جهارا ، ويعتبر من نفل القول أن نستدل على هذا بما عرفه الأدب من خلاعة ومجون واستهتار .

وإن قالت فرق إسلامية بانفاذ الوعيد مثل المعتزلة والأزارقة فإنّهم انقرضوا مع مرّ الزّمان ، فالفكر الاعتزالي تسرّب إلى كل الفكر الاسلامي تقريبا وإن بقي أكثر نصاعة في الفكر الشيعي ، والفكر الأزرقي لا نستطيع أن نقول فيه القول الفصل إلّا أنّه متهم من قبل خصومة بأنّه اعتبر الكبائر من باب الشّرك ، فلم يبق حينئذ إلّا الإباضية ممن يعتقدون إنفاذ الوعيد ، وأنت إن تأمّلت في بيئتهم زمن الازدهار في الظهور أو الكتمان[108] تجد مجتمعا أقرب ما يكون إلى الإسلام لأنّ من يعتقد أنّه معاقب لا محالة إن هو لم يتب يكون أكثر احترازا ممّن يعتقد أنّه معفو عنه ، وفي أقصى الحالات يعذب قليلا ثم إلى النعيم الأبدي ، ولا أبالغ في شيء اذا قلت إنّ مجتمع ميزاب حيث تطبق أصول الإباضية من أنضف المجتمعات الإسلامية في هذا العصر .

أمّا الإباضية بجربة حيث غفل الناس عن أصولهم فقد دبّ اليهم الفساد ، ونهشهم الحرام ، وصار الكثير منهم لا يتورّع عن المجاهرة بالمعصية إذ لا رادع مع الجهل بالأصل مثل ما حدث في جل أطراف العالم الإسلامي .

أما جبل نفوسة فما يزال أهله أكثر غيرة على أصول مذهبهم .

إلى هذا الحدّ يقف تحليلنا لقضية الوعد والوعيد ، ويحسن أن ننظر في بعض القضايا المتفرّعة عنها قبل أن نقتحم قضية الخلود .

إن قضية الوعد والوعيد أو بعبارة أصحّ قضية الوعيد ترتبط بها قضايا أخرى كانت مثار جدل بين المسلمين نختار ترتيبها حسب تدرّجها الزّمني : **عذاب القبر ، الشّفاعة ، وجود النّار وفناؤها ، الورود والخلود .**

---

(108) انظر ما سبق : 54 تعليق 57

القضايا المتفرعة عن الوعد والوعيد

عـذاب القبر

قال تعالى : ﴿ فبعث الله غرابا يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوأة أخيه ، قال يا ويلتاي أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأوراي سوأة أخي فأصبح من النّادمين ﴾ (5 المائدة 31) .

إنّ هذا السياق القرآني يبيّن أنّ الله علّم البشر كيف يحترمون موتاهم فيوارونهم في التّراب حتى لا تبقى جثثهم كجيف الكلاب وما اليها ، وفي هذا تكريم من الله تعالى يذكّر به في قوله : ﴿ ثم أماته فأقبره ﴾ (80 عبس 21)، فالقبر حينئذ هو الموضع الذي يدفن فيه الميت من بني آدم . وإن علّم الله البشرية هذا المسلك من أوّل ما عرف الإنسان الموت فإنّ البشر اختلفوا عبر الزّمان في مواراة موتاهم فعمد من عمد منهم إلى الإحراق مع المحافظة على الرّماد في قوارير تحفظ ، وعمد من عمد إلى تحنيط الأموات قبل الدفن ولجأ البعض إلى الدّفن الجماعي في سراديب تحت الأرض ، وتفنّن من تفنّن في بناء القبور ، وأهرام مصر أكبر شاهد على ذلك .

وليس غرضنا في هذا الفصل أن نحلّل هذه القضيّة وإنّما المشكل المطروح ماذا عن أحوال أهل القبور أو ما يسمّى بالحياة البرزخية (1) وما هو موقف الإباضية من ذلك ؟

إن المتتبّع للقرآن الكريم لا يجد إشارات واضحة لتصوير أحوال أهل القبور ، وإنّما تأوّل المفسرون بعض الآيات (2) ورأوا فيها دليلا على ثبوت تنعّم أصحاب القبور وتعذّبهم. أمّا في الحديث فقد جاءت نصوص عديدة

---

(1) البرزخ : الحاجز بين شيئين ، وما بين الموت والحياة ، فمن مات فقد دخل البرزخ قال تعالى ﴿ ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون ﴾ (23 المؤمنون 100) .

(2) انظر ما يلي : 643

في الصّحاح وغيرها تقّر ما ينتظر النّاسَ في قبورهم من سعادة أو شقاء[3] .

ويكاد يجمع المسلمون [4] على هذا التصوّر باستثناء بعض المعتزلة [5] والنّكار [6] من الإباضية ولذلك أثيرت القضية في الكتب الأشعرية كما أنّهم ينكرون ما جاء من أحاديث في هذا الشأن أو يتأوّلونها [7] ومن أدلّتهم العقلية أو إن أردنا الأدّلة الماديّة المخالفة للمعقول :

أ) لو كان لعذاب القبر أصل لكان يجب في النّباش أن ترى العقوبة او المثوبة للمعاقب والمثاب ، فكأن يشاهد عليه أثر الضرب وغيره لكن الواقع غير ذلك .

ب) لو كان في القبر عذاب لوجب أن يسمع أنين من لم يدفن مثل المصلوب وأن يشاهد اضطرابه .

---

(3) انظر ما يلي أثناء التحليل : 646

(4) اعتبر الأشعري أنّ الصحابة أجمعوا على القول بعذاب القبر . ر . الإبانة : 184 .

(5) يقول الإيجي: وأنكره (احياء الموتى في قبورهم ضرار بن عمرو ، وبشر المريسي ، وأكثر المتأخرين من المعتزلة) . المواقف:2 / 451 .
ويذكر القاضي عبد الجبار أن ضرار بن عمرو كان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة ، ويرد تشنيع ابن الرّاوندي على المعتزلة في عذاب القبر . ر . الأصول الخمسة : 720 . والملاحظ أنّ الاشعري قد بالغ عندما اعتبر أنّ كل المعتزلة أنكروا عذاب القبر:الابانة ص 181 . ويقول جميل بن خميس السعدي في هذا الشأن «وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والرّوافض لأنّ الميت جماد لا حركة له ولا إدراك فتعذيبه محال» قاموس الشريعة : 6 / 216 .

(6) انظر تعريف النّكار في ما سبق : 213
ويذكر صاحب قاموس الشريعة أن ناصر ابن أبي نبهان من إباضية عمان ممّن ينكرون عذاب القبر . ر . جميل بن خميس السعدي : قاموس الشريعة:6 / 216 219 . وهذا موقف يعتبر شاذا بالنسبة إلى رأي جمهور الأباضية .

(7) ر . عبد الله السالمي : شرح الجامع الصحيح : 2 / 358 .

ج) ويبدي هؤلاء حيرة في شأن من يحرق أو تأكله السّباع [8] .

كلّ هذه أدلّة حسب هؤلاء تؤكد ألّا حياة في القبر وألّا عذاب ولا ثواب. لكن غفل هؤلاء عن أنّ عالم الغيب لا يقاس بمقياس العقل ، ولا يقارن بعالم الشهادة ، وإنّما توضّح بعض معالمه النّصوص المنزّلة بالنسبة الى من يؤمن بالتّنزيل ، وعلى هذا الأساس كان رد المثبتين للحياة في القبور بما في ذلك من شقاء أو سعادة .

الأدلّة على ثبوت الحياة البرزخيّة :

يقول القاضي عبد الجبار وهو يعبّر عن موقف المعتزلة الذين ألفنا أنهم معتدون بالعقل ويقدّمونه على النقل : «فأمّا الكلام في أنّ ذلك كيف يكون ... فإن ذلك ممّا لا يهتدى إليه من جهة العقل ، وإنّما الطّريق اليه السّمع» [9] وذلك للرد على هؤلاء المنكرين من أهل الاعتزال ، وتناولتها مصادر الإباضية للرد على النّكار وقد استوفى القضية الوارجلاني بحثا من القرن السادس 6 / 12 ممّا أدى المصادر اللاّحقة إلى أن تكتفي بالإحالة على تحليله .

فيحسن في البداية ان نتعرّض لحجج منكري الحياة البرزخية ثم نعرض بعد ذلك حجج المثبتين وردودهم .

حجج منكري الحياة البرزخية :

إنّ هؤلاء المنكرين [10] يحتجون بأدلة نقلية وعقلية :

---

(8) ر . القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة 733 . الإيجي: المواقف : 2 / 452 .
(9) القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة : 732 .
(10) يتفاوتون في الانكار. لقد رأينا أن ضرار بن عمرو ، معتزليا أو جبريا ، وبشر المريسي ينكران القضية إطلاقا .
=

ومن أدلتهم النقلية قوله تعالى : ﴿ لا يذوقون فيها إلّا الموتة الأولى ﴾ (44 الدّخان 56) ولو أحيوا في القبر لذاقوا موتتين [11]اي لزم إحياؤهم فيه ثمّ إماتتهم بعد التعذيب .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ يا ويلتنا من بعثنا من مرقدنا ﴾ (36 يس 52) ، قالوا لو كانوا معذبين في القبر ما سمّوه مرقدا .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ ويوم تقوم السّاعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة ﴾ (30 الرّوم 55) ، قالوا لو كانوا معذّبين لاستطالوا المدّة ولما أقسموا أنّهم لم يلبثوا إلّا ساعة . [12] .

ويورد السالمي نفس الرأي في الدّعوة الى الاعتماد على النقل دون العقل وفي ذلك يقول : «ولا سبيل الى العدول من مقتضاها (الاحاديث) الى محض القول بالرأي ، وليت شعري أيّ مدخل للرّأي في ما غاب عنّا علمه ولم تصل اليه عقولنا ، بل الواجب في هذا ونحوه التسليم لأخبار الشارع فيه ، وقبول ما جاء فيها من لسانه ، فمن بلغه التّواتر في ذلك وجب عليه القطع بوقوعه على حسب الأخبار ، لأنّها جاءت من طرق صحيحة» [13] .

= بينما لا ينكر الجبّائي والبلخي إلّا سوء تسمية الملكين بمنكر ونكير إذ لا يليق حسب رأيهما أن تسند مثل هذه الأسماء القبيحة إلى الملائكة .
ويتصوّر ابو الهذيل العلّاف وبشر بن المعتمر أنّ تعذيب الكافر لا يتمّ إلّا بين النفختين . أما الصّالحي وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية فيجيزون التعذيب بدون إحياء . ر. الإيجي : المواقف:2 / 451 — 452 .

(11) ر . عبد الله السالمي : المشارق:273 ر . الإيجي : المواقف:2 / 452 .

(12) ر . عبد الله السالمي : المشارق — 273 رُ . جميل بن خميس السعدي : قاموس الشريعة : 6 / 219 .

(13) عبد الله السالمي : شرح الجامع الصحيح : 2 / 358 .

ردّ ما احتجّ به المنكرون من أدلّة عقلية :

أ) مسألة عدم مشاهدة أثر العذاب عند النّبش :

«إنّ أكثر ما في هذا النباش وغيره لا يرون أثر العقوبة على الميت ومن المجوّز ألّا يعذب الله تعالى في هذه الحالات التي يطلّع عليها النباش أو غيره ، أو يعذبه على وجه يستتر عنهم لوجه من المصلحة يرى في ذلك»(14) .

ب) مسألة عدم المشاهدة ليست حجة :

وفي ذلك يقول السّالمي : «وأجيب عن الأوّل (من قتل فصلب) بأنّه يحتمل أن يخلق فيه حياة لا ندركها نحن» (15) .

ويتوسّع صاحب قاموس الشريعة في ذلك كما يلي : « إنّ الله تعالى لا يفوته الذي قبر ولا الذي لم يقبر ، ولا حجّة لمن احتجّ بمن لم يقبر لأن الذي قبر والذي لم يقبر كلاهما بيد الله ... وإنما يفوت الشيء بعد الشيء المخلوق الذي لم يملك الشيء الذي فاته ... ولذلك لا يقدر عليه لأنّه لم يوجده من بعد العدم ...» (16) .

---

(14) القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة : 733
ملاحظة : لقد ورد النهي عن انتهاك حرمات القبر إذ حرمة الميت كحرمة الحي ، ويورد امحمد اطفيش الحديث التالي وهو قوله عليه السلام : «حرمة أحيائنا كحرمة موتانا» . وفاء الضّمانة : 1 / 294 (لم يرد هذا الحديث في معجم ونسنك) .

(15) عبد الله السالمي : المشارق : 274 .

(16) جميل بن خميس السعدي : قاموس الشريعة : 6 / 198 ، والإيجي يذهب الى نفس الرأي بدليل أن صاحب السكتة حي مع انا لا نشاهد حياته ر .. المواقف : 2 / 453 .

ج) مسألة من أكلته السّباع :

يقول السّالمي في ذلك : «وأجيب عن الثاني (من أكلته السّباع) أنّه مبني على أنّه يشترط في الحياة وجود البنية بتمامها ، ونحن لا نقول به لإمكان أن يخلق الله لكل جزء انفرد حياة يحسّ بها ألم العذاب» [17] .

وقبل أن نتحوّل إلى الرّدود القائمة على الأدلّة النّقلية يحسن أن نلاحظ أنّنا لم نجد في المرحلة المقرّرة من اهتم بالأدلّة العقلية والردود عليها ومن ذلك المحشي وهو أحد أقطاب هذه المرحلة اكتفى بتحليل الأحاديث دون أن يكترث بحجج المنكرين العقلية [18] .

الأدلّة النّقلية من القرآن الكريم :

يقول أبو يعقوب الوارجلاني : «وفي القرآن إشارة اليه ، على رأي المفسرين وهم القدوة في ذلك» [19] إلاّ أنّهم لم يذكروا ولو آية واحدة ، وكذلك المحشّي في حاشية الترتيب [20] وكذلك السّالمي [21] إلاّ أنّنا اذا تتبعنا تيسير التفسير نجد أن امحمد اطفيش تعرّض الى الموضوع في ما يلي :

1) **قوله تعالى** : ﴿قالوا ربّنا أمتّنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل﴾ (40 غافر 11) .

فأورد أقوالا لعدّة علماء مفادها إثبات عذاب القبر ، وقال السّدّي [22]

---

(17) عبد الله السالمي : المشارق 274 .
(18) ر . المحشّي : حاشية الترتيب : 4 / 67 — 82
(19) أبو يعقوب الوارجلاني : الدليل والبرهان ط 2 : 2 / 318 .
(20) ر . المحشي : حاشية الترتيب : 6 / 67 — 82
(21) ر . عبد الله السالمي : شرح الجامع الصحيح : 2 / 348 — 361 .
(22) السّدي (ت 128 / 745) اسماعيل بن عبد الرحمن . تابعي.حجازي الأصل.هو صاحب التفسير والمغازي والسّير . ر . الزركلي : الأعلام:1 / 313 .

« والإحياءة الأولى إحياؤهم في القبر للسّؤال »[23] .

2) **قوله تعالى** : ﴿ النّار يعرضون عليها غدوّا وعشيّا ، ويوم تقوم السّاعة أدخلوا آل فرعون أشدّ العذاب ﴾[24] .

يذكر صاحب التيسير أنّ الاية دليل على ثبوت عذاب البرزخ في ما قيل ، ثم يزيد القضية تحليلا فيقول : «لكن الآية في الأرواح» ووردت أخبار بثبوته للأبدان وفيها أرواحها وذلك قبل قيام السّاعة[25] ثم استشهد بعدة أحاديث[26] .

---

(23) امحمد اطفيش : تيسير التفسير ط 1 : 5 / 107 ر . السالمي : المشارق:272 وقد سلك كل من الرازي : 27 / 40 — 41 . والقرطبي : 15 / 297 — 298 في تفسيرهما نفس المسلك إلّا أنّ الرازي ناقش حجج المنكرين بينما اعتبر ابن عاشور : 23 / 98 أن الآية بمعزل عن أن يستدل بها لثبوت الحياة عن السؤال في القبر . اما جواد مغنية : 6 / 441 — 442 فإنّه لم يشر البتة إلى القضية .

(24) 40 غافر 46 والسياق يشير إلى آل فرعون .

(25) امحمد اطفيش : تيسير التفسير ط 1 : 5 / 1273 .

(26) سنوردها بعد قليل انظر : 646 . ويتفّق الرازي : 27 / 73 والقرطبي : 15 / 318 — 319 في تفسيرهما على أنّ الآية دليل على إثبات عذاب القبر ، ويعدد القرطبي أسماء من قالوا بذلك وهم : مجاهد وعكرمة ومقاتل ومحمد بن كعب ، ويدعّم موقفه بعدة أحاديث .
بينما ذكر ابن عاشور : 23 / 58 القضية باحتراز فذكر أنّه عذاب قبل عذاب يوم القيامة وأنّ أرواحهم تشاهد المواضع التي أعدت لهم في جهنّم . وسلك مغنية : 6 / 456 نفس المسلك : «إنّ ذلك بعد الموت وقبل يوم القيامة» .
ويقول الأشعري تعليقا على هذه الآية في «باب الكلام عن عذاب القبر» «فجعل عذابهم يوم تقوم السّاعة بعد عرضهم على النّار في الدنيا غدوا وعشيا» وقال : «سنعذبهم مرتين ، مرة بالسيف ومرة في قبورهم ، ثم يردون الى عذاب غلظ في الآخرة» الابانة : 182 .

ويقول السّالمي :«ولقد تكلّف ابن أبي نبهان وهو ممن ينكر عذاب القبر تأويل هذه الآية حتى خرج بها عن أسلوب النّظم الشريف فقال فيها:«تقديم وتأخير،والأصل ويوم تقوم السّاعة أدخلوا آل فرعون أشدّ العذاب النّار يعرضون عليها غدوّا وعشيا »[27].

3) **قوله تعالى** : ﴿ ممّا خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا نارا فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا ﴾ [28] يبيّن امحمد اطفيش أنّها نار البرزخ التي يحرق بها قبل البعث ، يحرقون بها في الماء ، وفي ذلك إثبات عذاب القبر [29] .

---

(27) عبد الله السالمي : المشارق : 272 ر . جميل بن خميس السعدي : قاموس الشريعة : 6 / 202 .

(28) 71 نوح 25 والسياق عن قوم نوح .

(29) ر . امحمد اطفيش : تيسير التفسير ط 1 : 6 / 363

ويقف الرازي في تفسيره : 30 / 145 نفس الموقف : تمسك أصحابنا في إثبات عذاب القبر بقوله تعالى . ويذكر الآية . وينسب القرطبي : 18 / 310 — 311 القول للقشيري .

اما ابن عاشور : 29 / 212 ومغنية : 7 / 431 فلم يشيرا الى الموضوع عند تفسير هذه الآية

والملاحظ أنّ نفس هذه الآيات هي التي يعتمدها القاضي عبد الجبار للتدليل على ثبوت عذاب القبر فيقول : «أمّا ثبوته فالذي يدلّ عليه قوله تعالى : ﴿ ممّا خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا نارا فلم يجدوا ..﴾ (71 نوح 25) فالفاء للتّعقيب من غير مهلة ، وإدخال النّار لا وجه له إلّا التعذيب ، ويدلّ عليه أيضا قوله تعالى ﴿ النار يعرضون عليها غدوّا وعشيا ﴾ (40 غافر 46) الآية.ووجه دلالته على عذاب القبر ظاهر غير أنّه يختص بآل فرعون ولا يعمّ جميع المكلفين .

والدّلالة التي تعمّ قوله تعالى : ﴿ربنا أمتّنا اثنين وأحيينا اثنتين﴾ (غافر 11) ولا تكون الإماتة والإحياء مرتين إلّا وفي إحدى المرّتين إمّا التعذيب في القبر أو التّبشير على ما نقوله . ثم ينفي قول من قال إنّ الإماتة الأولى حال الإنسان وهو نطفة» .
القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة : 731 .

وأثناء الرّدّ على المنكرين لعذاب القبر يقلب السالمي عليهم الحجّة ويعتبر أنّ في الآيتين المستشهد بهما دلالة على عذاب القبر :

﴿ يا ويلتنا من بعثنا من مرقدنا ﴾ (36 يس 52) وأجيب بأنهم «سمّوه مرقدا (مرحلة القبر) نظرا إلى ما شاهدوا من هول الموقف حتى صار القبر بالنّسبة اليهم كالمرقد ، وكذلك في شأن عدم استطالةِ مدّة القبر فمدة البرزخ بالاضافة إلى ما بعدها من الأبد أقلّ من ساعة» (30)

﴿ لا يذوقون فيها إلّا الموتة الأولى الله ﴾ (44 الدخان 56) ويجاب بأنّ الخطاب لأهل الجنّة ، فاذا أحياهم الله في القبر لما أراده منهم فلا يسمّى بعد تلك الحياة موتا بالإضافة اليهم . كيف وقد ورد في الحديث أنّ المؤمن يرى منزله في النّار إن لو عصى ، ومنزله في الجنة إن لو أطاع فيريد أن ينهض اليه فيقال له : لم يأت أوان ذلك ، نم سعيدا نومة العروس » (31) .

تلك هي الأدلّة القرآنية ، وصدق أبو يعقوب الوارجلاني في موقفه حيث اعتبر أنّها إشارات على رأي المفسرين إذ لا نلمس في هذه النّصوص تصريحا ظاهرا ، ولذلك احتيج الى التأويل وقد عزّز المفسرون جميعا موقفهم بالحديث ، بينما رأينا من المفسرين من لم يقبلوا مثل هذا التأويل فسكتوا عنه لأنّهم يقرّون بعذاب القبر إلّا أنّهم لم يتبنّوا مثل هذا التأويل ولهم ذلك .

الأدلّة النّقلية من الحديث الشريف :

لقد خصّص الربيع في الجامع الصحيح بابا لموضوع القبور في الجزء الثّاني (33) ورجع الى ذلك في حديث طويل آخر الجزء الرابع (34)ووقعت

---

(30) عبد الله السالمي : المشارق : 272 .

(31) ر . ابن ماجة : جهاد 16 ، ر . ونسنك : المعجم المفهرس 2 / 201 الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 4 / 19 عدد 982 .

(32) عبد الله السالمي : المشارق : 273 .

(33) الربيع بن حبيب : 2 / 24 ـ 25 وخاصة عدد 484 و 487 و 488 .

(34) نفس المصدر : 4 / 18 ـ 19 عدد 982 .

الإشارة الى ذلك في مطلع الجزء الاول [35] .

وقد جمع أبو يعقوب الوارجلاني عشرة أحاديث في هذا الشأن [36] ولا يجب أن نغفل عن أنّه مرتّب الجامع الصحيح ، وإن كان من علماء الكلام فصلته بالحديث متينة ، ولذلك لم يجد أبلغ من الأحاديث للرّدّ على من ينكر عذاب القبر ، وسأكتفي بذكر أحاديث واضحة الدّلالة على عذاب القبر وثوابه ، مستعينا بما جاء حولها من شروح للمحشّي [37] والسّالمي [38] .

1) عن رسول الله ﷺ : «كان يعلّم أصحابه هذا الدّعاء ، كما يعلّمهم السّورة من القرآن وهو قوله : اللهم إنّي أعوذ بك من عذاب جهنّم ، وأعوذ بك من عذاب القبر» [39] .

2) أبو عبيدة عن جابر بن زيد عن أبي سعيد الخدري أنّ رسول ﷺ قال : «إنّ أحدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشّي إن كان من أهل الجنّة فمن أهل الجنة ، وإن كان من أهل النّار فمن أهل النّار ، فيقال هذا مقعدك حتى يبعثك الله يوم القيامة» [40] .

3) جابر بن زيد عن رسول ﷺ — وذكره عنه غيره — أنه عليه السلام قال : اذا وضع الميّت في قبره وسوّي عليه فإنّه يسمع نعال القوم حين

---

(35) نفس المصدر : 1 / 13 عدد 43 .
(36) أبو يعقوب الوارجلاني : الدليل والبرهان ط 2 : 3 / 318 — 321 .
(37) المحشي : حاشية الترتيب :
1 / 65 أورد الحديث ولم يشر الى القضية .
4 / 67 — 82 حلل القضية تحليلا ضافيا .
8 / 105 — 112 تحليل مع الاحالة الى ج 4 باستمرار .
(38) السالمي : شرح الجامع الصحيح :
1 / 70 — 71 اكتفى بذكر بعض آداب زيارة القبور .
2 / 348 — 361 تحليل مفصّل واضح ، أما الجزء الأخير فلم يطبع بعد .
(39) ر . أبو داود : ادب 101 ر . ونسنك المعجم المفهرس 4 / 168 .
(40) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح : 2 / 24 عدد 484 ر . البخاري : جنائز =

ينصرفون عنه لأنّه حمل من بيته وروحه مع الملائكة ، فإذا وضع في قبره يأتيه ملكان أصواتهما كالرّعد القاصف ، وأبصارهما كالبرق الخاطف فيقعدانه فيقولان له : «يا هذا من ربك ؟ وما دينك ؟ ومن نبيك ؟» فان كان مؤمنا قال : الله ربّي والإسلام ديني ، ومحمد نبيّي ، «فقال له : «على هذا أحييت ، وعليه أمتّ ، وعليه تبعث . انظر عن يسارك» فيفتح له باب في قبره إلى النّار فيقال له : «هذا منزلك لو عصيت الله فأمّا إذ أطعته فانظر عن يمينك» فيفتح له باب في قبره إلى الجنة فيدخل عليه برد منزله ولذته فيريد أن ينهض ، فيقال له : «لم يأت أوان ذلك ، نم سعيدا نومة العروس» ، فما شيء أحبّ إليه من قيام السّاعة حتى يصير إلى أهل ومال وإلى جنة النعيم . وأما إذا كان كافرا فيقعدانه فيقولان له : «من ربّك ؟» فيقول ما أدري . فيقولان : «ما تقول في هذا الرجل» — يعني محمدا ﷺ فيقول : «كنت أقول فيه كما يقول النّاس» فيقولان : «لا دريت ولا تليت، على هذا عشت ، وعليه ميت ، وعليه تبعث . انظر عن يمينك» فيفتح له باب من الجنّة . فيقال له : «هذا منزلك لو أطعت الله ، فأمّا إذ عصيته فانظر عن شمالك فيفتح له باب من قبره الى جهنّم فيدخل عليه غمّ منزله وأذاه ، ما شيء أبغض إليه من قيام الساعة ، فيصير إلى العذاب» [41] .

= 90 ، بدء الخلق 8 ، رقاق 42 ، مسلم : جنة 65 ، 66 الترمذي : جنائز 70 . النسائي : جنائز 116 . ابن ماجة : زهد 32 . الموطأ : جنائز 48 . أحمد بن حنبل 2 / 16 ... ر . ونسنك : المعجم المفهرس 5 / 442 .

(41) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح : 4 / 18 عدد 982 . ر . البخاري : جنائز 68 ، 87 . مسلم جنة 81 . 82 ابو داود : جنائز 74 سنة 24 . النسائي : جنائز 108 . 110 . أحمد بن حنبل 2 / 126 . 233 . ر . ونسنك : المعجم المفهرس 5 / 226 .

ملاحظة :ويحسن أن نذكّر بالاختلاف الوارد في شأن أن يعذب الميت ببكاء النائحين عليه ، ويفصل المحشّي القضية كما يلي : أقول :«وهذا لا يناسب ما هو المذهب من أنّ الله عدل لا ينسب اليه الجور في حكم ولا فعل ، وأنّه لا يؤاخذ =

إنّ في هذه الاحاديث ذكرا صريحا لعذاب القبر ، ففي الأوّل دعوة الى الاستعاذة منه ، وفي الحديثين الآخرين تصوير دقيق لما يقع للميت منذ أن يوضع في قبره فيسمع نعال القوم الى أن يترك ، إما في روضة من رياض الجنة ، أو في حفرة من حفر النّار .

وقد صعب على شرّاح هذه الأحاديث وغيرها تصوّر هذا النّوع من الحياة فلذلك تأوّلوا النصوص بطرق مختلفة تتلخّص في ما يلي :

أ) حياة حقيقية بالجسد والرّوح (42) .

ب) حياة بالروح فقط (43) .

= أحدا بما لم يصدر منه لقوله تعالى : ﴿ وما ربك بظلّام للعبيد ﴾ (41 فصلت 46) ، وقوله : ﴿لا يظلم ربك أحدا﴾ (18 الكهف 49) . وقوله ﴿ وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين ﴾ (43 الزخرف 76) أي لا يؤاخذهم بغير ما اكتسبوا ، ولا يعذبهم بغير ما اجترموا فإنه تعالى نفى عن نفسه هذه الصّفة وجعل مؤاخذة الإنسان بما لم يصدر منه ظلما ... فالحق ما ذهبت اليه عائشة رضي الله عنها ﴿ ألّا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ (53 النجم 38) إلّا إن صحّ الحديث (أي الميت يعذب ببكاء أهله عليه) فيتأوّل بما يكون للميت فيه مدخل كأن أوصى بذلك أو لم ينه أهله من قبل كما تقدّم في بعض التأويلات والله اعلم بحقيقة الحال .» حاشية الترتيب : 4 / 74 .

ويقف السّالمي نفس الموقف ويختم بقوله : «ومن سلم من ذلك كلّه فاحتاط فنهاهم ثم خالفوه فعذابه تألّمه بما يراه من مخالفة أمره وإقدامهم على معصية ربه» . عبد الله السالمي : شرح الجامع الصحيح : 2 / 353 .

(42) ويرجّح جميل بن خميس السّعدي هذه الصورة فيقول : «وقيل : إنّ الروح لا تعقل إلّا في جسدها ، وأظنّ أنّه الاصح» . قاموس الشريعة : 6 / 216 . ويقول ابن حزم في ذلك : «ولم يرو أحد أن في عذاب القبر ردّ الروح إلّا المنهال بن عمرو وليس بالقوي» . المحلّى : 1 / 22 .

(43) ينقل المحشّي عن ابن حجر أنّه أحد قولي القرطبي . ر . حاشية الترتيب : 4 / 75 . كما ينقل المحشّي أيضا ان ابن عبد البرّ يذكر أنّ الأرواح على أفنية القبور . ر . حاشية الترتيب : 4 / 76 .

ج) حياة الروح مع جزء أو أجزاء من الجسد (44)

ويقول المحشّي ملخّصا هذه القضية : «قوله : وكان جابر ممّن يثبت عذاب القبر» وهذا هو الصحيح والمشهور بين العلماء ، وهل واقع على الرّوح فقط أو عليه وعلى سائر الجسد ؟

قال ابن حجر (45) في حقّ البخاري (46) : «لم يتعرض المصنّف لترجمة كون عذاب القبر يقع على الروح فقط او عليها وعلى سائر الجسد ، وفيه خلاف شهير عند المتكلمين ، وكأنه تركه لأنّ الأدلّة التي يرضاها ليست قاطعة في أحد الامرين ، فلم يتقلّد الحكم في ذلك .

وكفى بإثبات وجوده خلافا لمن نفاه مطلقا من الخوارج وبعض المعتزلة كضرار بن عمرو (47) وبشر المريسي (48) ومن وافقهما وخالفهم في ذلك أكثر المعتزلة وجميع أهل السنة وغيرهم وأكثروا من الاحتجاج له . وذهب بعض المعتزلة كالجبائي الى أنّه يقع على الكفّار دون المؤمنين وبعض الأحاديث الاتية ترد عليهم (49)».

---

(44) ينقل المحشّي عن ابن حجر أنّه احد قولي القرطبي . ر . حاشية الترتيب : 4 / 75
ر . جميل بن خميس السعدي : قاموس الشريعة : 6 / 216 .
ملاحظة :لقد أورد جميل بن خميس السعدي كل هذه الاقوال في سياق واحد دون أن ينسبها الى أصحابها ر . قاموس الشريعة : 6 / 215 .

(45) ابن حجر العسقلاني (773 ــ 852 / 1372 ــ 1449) من أئمة الحديث . ر . الزركلي : الأعلام 1 / 173 .

(46) البخاري (194 ــ 256 / 810 ــ 870) ر . الزركلي : الأعلام 6 / 258 .

(47) انظر ما سبق : 308 .

(48) بشر المريسي (ت 218 / 833) فقيه معتزلي عارف بالفلسفة . ر . الزركلي : الأعلام 2 / 28 .

(49) المحشّي : حاشية الترتيب 4 / 80 ــ 81 نقلا عن ابن حجر .

والمهمّ أساسا أنّ هذه النّصوص تثبت أنّ القبر جزء من عالم الجزاء ، بقي على أيّة صورة يتمّ هذا الجزاء فذاك محطّ الخلاف والتأويل ، إلاّ أنّ هذا لا ينبغي أن يدفع إلى إنكار الأصل اذ مهما كانت الحال التي يكون عليها الإنسان فانّه يحسّ بهذا الجزاء ، وليس مجرد جثّة تأكلها الحشرات .

ويجدر أن نشير أيضا إلى أنّ التأويل شمل قضية أخرى متّصلة بالعمل فهل أنّ هذا الجزاء خاصّ بالكفّار دون المؤمنين كما يقول الجبّائي ، أو أنّه خاصّ بالمؤمنين فقط ؟ أو لا يشمل إلاّ العصاة من أهل الصلاة ؟

قال القرطبي (50) : وهذا (العرض) في حق المؤمن والكافر واضح ، فأمّا المؤمن المخلّط فيحتمل في حقّه أيضا لأنّه يدخل الجنّة في الجملة» (51) .

ويرد المحشّي على القرطبي بقوله : «الاحتمال لا أصل له عندنا فإن المخلّط كافر فيعرض عليه مقعده من النّار ، ولا واسطة كما يدل عليه الحديث» (52) .

---

(50) للقرطبي (ت 671 / 1273) المفسر .
(51) المحشي : حاشية الترتيب : 4 / 75 .
(52) نفس المصدر .

ملاحظة : لقد أثيرت قضية الاختلاف في شأن الكافر أيسأل في القبر أم لا ؟ وقد جاء في ذلك ما يلي عند المحشي : «وأما إذا كان كافرا،هذا الكلام يدل على أن سؤال القبر عامّ في المؤمن والمنافق خلافا لمن يزعم أنّ السؤال إنّما يقع على من يدّعي الإيمان محقا كان او باطلا . قال ابن حجر : مستندهم في ذلك ما رواه عبد الرّزاق من طريق عبيد بن عمير أحد كبراء التابعين قال : إنما يُفتن رجلان مؤمن ومنافق وأمّا الكافر فلا يسأل عن محمد ولا يعرفه .
وهذا موقوف ، والأحاديث الناصة على أنّ الكافر يسأل مرفوعة مع كثرة طرقها الصحيحة فهي أولى بالقبول .
وجزم الترمذي بأن الكافر يسأل ... حاشية الترتيب : 8 / 109 — 110 . يثبت من هذا أنّ الأباضية يتفقون مع ابن حجر والترمذي في أنّ الكافر كفر شرك أو كفر نعمة يسأل في قبره لما ثبت في ذلك من الأحاديث المرفوعة الى رسول الله ﷺ .

فالقضية ترجع إلى موضوع الأسماء والأحكام [53] وبما أنّ الإباضية اعتبروا كافر النّعمة من أهل الوعيد أثبتوا أنّه من المعذّبين في القبر ، أمّا من اعتبر العصاة مغفورا لهم وإن لم يتوبوا فطبيعي أن يعتبرهم من أهل السّعادة في القبر .

ويلحّ تبغورين على أنّ عذاب القبر لأهل الكفر والنفاق فيقول : «إنما عذاب القبر في أهل الكفر والنفاق وليس هو لأهل التقى والاخلاص ، وهو الصحيح [54]».

ولا يغفل العلماء عن التّنبيه الى الشّهداء فهؤلاء أحياء عند ربهم يرزقون بصريح قوله تعالى : ﴿ ولا تحسبّن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون ﴾ (3 آل عمران 169) .

فهؤلاء يقول فيهم القرطبي : «ويحتمل أن يقال إنّ فائدة العرض في حقّهم تبشير أرواحهم باستقرارها في الجنّة مقترنة بأجسادها فإنّ فيه قدرا زائدا على ما هي فيه الآن» [55] .

وفي آخر الفصل الذي يردّ فيه أبو يعقوب الوارجلاني على المنكرين يورد خطبة لعلي ابن أبي طالب يقرّ فيها بأن القبر روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النار . كما يورد قصّة مفادها أنّ جماعة أتوا يستفتون عبد الله بن عباس في أمر قبر رجل كلّما حفروا له وجدوا أسود قد ملأ القبر فقال ابن عباس «ذلك الغلّ الذي يغلّ به» وأمرهم أن يدفنوه قائلا «فوالله لو حفرتم الأرض كلّها لوجدتّموه فيها» . وتبيّن من استفسار أهله أنه كان يأخذ قوته من متاع الناس .

---

(53) انظر ماسبق : 488

(54) تبغورين بن عيسى الملشوطي : أصول الدين : 73 .

(55) ر. المحشي : حاشية الترتيب : 4 / 75

ويلحّ بعد ذلك على ما شاع في أمّة محمّد ممّا أبصروه عيانا في المقابر ثم يقول أبو يعقوب : «ولو أردنا ذكر شيء من ذلك . ممّا رأينا وعاينّا وعاينوه هم بأنفسهم لا تسّع الحال ، وانفسح المجال ، وفاق القيل والقال مما لا ينكره عاقل» (56) .

ويختم أبو يعقوب تحليل القضية بالتّهوين من أمرها فيقول «ومسألة عذاب القبر ليست من مسائل الدّيانات ، فمن جهلها سلم ، ومن علمها غنم ، ومن تورّط فيها ندم» (57) .

واضح حينئذ أنّ الإباضية يثبتون ما في القبر من ثواب أو عقاب ويجعلون من مات على كبيرة دون أن يتوب في زمرة المعاقبين .

وقد هوّن الوارجلاني القضية فلم يعتبرها من مسائل الديانات وعذر فيها من جهل . وكذلك السّالمي رأى أنّه يصح الخلاف في عذاب القبر (58) وكذلك صاحب قاموس الشريعة : «والاختلاف في هذا جائز» ويقول أيضا : «إنّ هذا كله في علم الغيب ، لا يصح فيه التحقيق» (59) .

---

(56) أبو يعقوب الوارجلاني : الدليل والبرهان : 322 — 323 .
(57) أبو يعقوب الوارجلاني : الدليل والبرهان : 3 / 322 .
(58) ر . عبد الله السالمي : المشارق : 274
(59) جميل بن خميس السعدي : قاموس الشريعة : 6 / 216 .

الشفاعة :

الشّفاعة من شفع، والشّفع هو الزّوج، وشفع لي يشفع شفاعة وتشفّع : طلب . والشّفاعة كلام الشّفيع للملك في حاجة يسألها لغيره . وشفع إليه : في معنى طلب إليه . والشّافع : الطّالب لغيره يتشفّع به إلى المطلوب .

هذا ما جاء في لسان العرب [1] ، أمّا عمرو التلاتي فيعرّفها بأنّها «سؤال النبي ﷺ من الله الإذن للمؤمنين في دخول منازلهم في الجنّة بعد الفراغ من الحساب ، وبعد سؤال المؤمنين النبي أن يرسل لهم من الله تعالى ذلك الإذن» [2] ويشير الى أنّها تعني في اللغة : الوسيلة والطّلب ، وفي العرف : سؤال الخير للغير [3] ، ويأتي تعريف السالمي أكثر شمولا حيث يقول : «وشرعا : طلب تعجيل دخول الجنّة ، أو زيادة درجة فيها من الرّب عزّ وجل لعباده المؤمنين ، فتكون للأنبياء وغيرهم ، ويختصّ نبيّنا عليه السلام منها بخصلة هي تقدّمه إليها قبل كلّ شافع ، فلا يفتح بابها إلاّ له . ثم من بعده يشفع من شاء الله أن يشفع . قيل وهو المقام المحمود الذي في قوله

---

(1) ابن منظور : لسان العرب : مادة شفع .

(2) عمرو التلاتي : نخبة المتين : 165 .

(3) ر . عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 117 وجه ر . عبد العزيز الثميني النور : 299 . ر . يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 33 قفا . عبد الله السالمي : المشارق : 287 .
والملاحظ أنّ الأباضية اتّجهوا هذا الاتجاه في تفسير الشفاعة من وقت مبكّر اعتمادا على ما جمعه الربيع بن حبيب من أحاديث . ر . النامي الاطروحة : 237.وتجدر الأشارة إلى أنّ تبغورين بن عيسى الملشوطي يقرّ بنفس المعنى إلّا أنّه لم يعرّف الشفاعة تعريفا اصطلاحيا واضحا ، وكذلك فعل يوسف المصعبي في حاشيته على أصول تبغورين (ر . كتاب أصول الدين : 70 — 71 . وحاشية المصعبي عليه : 111 — 116)،كما أنّ البرّادي لم يضبط التّعريف الاصطلاحي في رسالة الحقائق .

ى : ﴿ عسى أن يبعثك ربّك مقاما محمودا ﴾ (17 الاسراء 79) أي يحمدك
- الأوّلون والآخرون حيث لم يجدوا قبلك شافعا» [4] .

إنّ المتأمّل في هذه التّعاريف يلمس بوضوح مدى اتّصال القضيّة بموضوع الوعد والوعيد [5] ، فالقائلون بإنفاذ الوعيد مثل الإباضية لا يعتبرون أنّ في الشّفاعة دفعا للضرّ إلاّ في مستوى الدنيا ، أمّا في مستوى الآخرة فهي زيادة في جلب النّفع ، ويقول القاضي عبد الجبار في هذا الصّدد عند مناقشة المرجئة [6] : «بل لو جعل الأصل في هذا الباب النّفع ويرجع دفع الضّرر إليه لكان أولى وأوجب» [7] ، ومثل هذا الاتجاه واضح غاية الوضوح في تعريف التّلاتي والسّالمي الذي جاء معبّرا عن موقف الإباضية .

أمّا التّعاريف الأخرى فقد عكست فكرة أصحابها في خلف الوعيد واعتبرت أنّ الشّفاعة تتمثّل في جلب النّفع ودفع الضرّ ، والضرّ هنا هو الكبائر إلاّ أنّ صاحب المنار سلك مسلكا آخر في التّعريف اعتمد فيه على التمثيل وانتهى الى أنّ ارادة الله حسب علمه ، وعلمه أزلي ، فلا سبيل إذن الى فسخ إرادة الله تعالى وإنّما تكون الشّفاعة إكراما للشّافع حيث توافق شفاعته

---

(4) عبد الله السالمي : المشارق:287
ملاحظة :وللتّوسع في تعريف الشّفاعة عند الأشاعرة والمعتزلة والشّيعة راجع ما يلي : القرطبي، أحكام القرآن : 1 378 . الطّاهر بن عاشور : التحرير والتنوير 1 / 486 . القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة : 688 . محمد جواد مغنية : التفسير الكاشف : 1 / 97 .

(5) يقول القاضي عبد الجبار : «ووجه اتّصاله (فصل في الشفاعة) بباب الوعيد هو أنّ هذا أحد شبه المرجئة الذين يوردون علينا طعنا في القول بدوام عقاب الفاسق» . الأصول الخمسة : 687 .

(6) وقالت المرجئة : «إنّ موضوع الشّفاعة إنّما هو لدفع الضّرر عن المشفوع له لا غير .» القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة : 69

(7) القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة : 690 .

علم الله الأزلي [8] . أمّا مغنية فقد أكّد على أنّ الشّفاعة عند الله لا تكون إلّا بإذنه وهي بهذا تختلف عن الشّفاعة لدى المخلوقين لأنّها قد تكون بإذنهم وقد تكون بدون إذن منهم [9] .

ويحسن هنا أن نشير الى ما ألحّ عليه صاحب المنار من تأثّر المسلمين بما كان عند الوثنيين واليهود من تصوّرات فاسدة في شأن الشّفاعة ممّا غرس في المجتمعات الإسلامية بعض العادات هي أبعد ما يكون عن الاسلام ، يذكر منها ما يعطى لغاسل الميت من النّقد ويسمونه «أجرة المعدية» أي أجرة نقله إلى الجنّة[10] .

واضح إذن أنّ لتصور مفهوم الشفاعة تأثيرا حضاريا واضحا ، لكن قبل أن نقف عند هذا التأثير في المجتمع الاسلامي عامة وفي البيئة الإباضية خاصّة يحسن أن نتعرض لما اتّفقت عليه الفرق الاسلامية في شأن الشّفاعة ولما اختلفت فيه .

الشفاعة المتفق عليها :

يقول القاضي عبد الجبار : «لا خلاف بين الأمّة في أنّ شفاعة النبي ﷺ ثابتة» [11]، والمتفق عليه نقطتان :[12] .

---

(8) محمد عبده تفسير المنار : 1 / 308 «وإنّما هي (الشّفاعة) إظهار كرامة الشّافع بتنفيذ الارادة الأزلية عقيب دعائه» . واضح أنّ صاحب المنار خالف الأشاعرة رغم انتمائه إليهم ، ورأى أنّ الصواب حليف الذين لايتوسّعون في أمر الشفاعة ، ويرى أنّها لا يمكن أن تشمل أهل الكبائر .

(9) ر . محمد جواد مغنية : التفسير الكاشف : 1 / 97 ــ 98 .

(10) ر . محمد عبده : تفسير المنار 1 / 306 .

(11) القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة : 688 .

(12) ويقول الطاهر بن عاشور : «واتفق المسلمون على ثبوت الشّفاعة يوم القيامة =

أ) **الشفاعة العظمى** :أو المقام المحمود [13] وتكون في المحشر عندما يطول الانتظار [14] فيلجأ الصّالحون إلى الأنبياء واحدا بعد واحد فيعتذرون

= للطائعين والتائبين لرفع الدّرجات ولم يختلف في ذلك الأشاعرة والمعتزلة فهذا اتفاق على تخصيص العموم ابتداء» . التحرير والتنوير : 1 / 487 .

(13) وعن المقام المحمود ينقل المحشّي عن اسماعيل الجيطالي ما يلي : «وقال أيضا في قنطرة الأيمان : في ما يجب على الانسان أن يعتقده : التاسعة : الشّفاعة وهي حقّ ، فمن كذّب بها فقد كذّب القرآن ، وهو المقام المحمود قال الله لنبيه عليه السلام ﴿ عسى أن يبعثك ربّك مقاما محمودا ﴾ (17 الاسراء 79) اي يحمده فيه الأوّلون والآخرون .
يحمده الآخرون بما فتح لهم من الشّفاعة ، وكانت مخزونة لا يصل اليها أحد حتى يفتحها النبى عليه السلام .
ويحمده الآخرون حيث نجّاهم من هول المقام .» اسماعيل الجيطالي كتاب قناطر الخيرات : 230 .
المحشي : حاشية الترتيب : 8 / 137 .
راجع في هذا الشّأن القرطبي : أحكام القرآن : 10 / 309 ــ 312.ويورد في ذلك أربعة أقوال :
1) الشّفاعة العظمى .
2) أن يكون لواء الحمد بيد الرسول عليه السّلام .
3) أن يجلس الرسول عليه السلام على الكرسي مع الله تعالى .
4) إخراج الرسول عليه السلام من يخرج بشفاعته من النار . ويلحّ على أنّ اصحّها القول الاوّل ، ويدعّم ذلك بما رواه البخاري عن جابر بن عبد الله أنّ رسول الله ﷺ قال : «من قال حين سمع النّداء (الآذان) اللهم ربّ هذه الدّعوة التّامة والصّلاة القائمة آت محمد ﷺ الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاما محمودا الذي وعدّته حلت له شفاعتي يوم القيامة» . ر . البخاري : اذان 8 . تفسير سورة الاسراء 11 . مسلم : صلاة 11 ، إيمان30 ، 316 أبو داود : صلاة 36 . 37 . الترمذي : مناقب 1 ، صلاة 43 . النسائي : اذان 37 ــ 38 . ابن ماجة : اذان 4 . أحمد بن حنبل 2 / 168 . 3 / 245 . ر . ونسنك المعجم المفهرس 3 / 151 .

(14) هناك اختلاف جزئي سنعود إليه عند ذكر الحديث وتحليله .

إلى أن يصلوا الى محمد ﷺ فيستجيب لهم ويدعو ربه فيأذن لهم بدخول منازلهم في الجنة [15] .

ب) الشّفاعة : بمعنى رفع الدّرجات في الجنة[16] كما ذكر في تعريفها[17] ويجيب القاضي عبد الجبار على هذا السؤال : أتصحّ الشّفاعة في مزيد التّفضّل لمن حالته موفورة في النّعم ؟ بما يلي : «قيل له نعم وقد ذكر الله تعالى ذلك في كتابه بقوله : ﴿لا يشفعون إلاّ لمن ارتضى﴾ (21 الأنبياء 28) ، فوصف ذلك شفاعة وإن كان لأهل الجنة ، ويدل عليه قوله تعالى في حملة العرش . ﴿يسبّحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا﴾ (40 غافر 7) .

والاستغفار يجري مجرى الشّفاعة وقد ثبت في الشّاهد أنّ الزّيادة في النّعم والإحسان قد تطلب بالشّفاعات كما أنّ التخلّص من الشّدائد قد يطلب بذلك»[18] .

---

(15) ر . الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح : 4 / 23 عدد 1004 . ويقول المحشّي في حاشية الترتيب : 8 / 139 ، «وقد طلبها المسلمون ليستريحوا كما ذكر في الحديث عندنا دون الكفّار خلافا لما رواه قومنا من أنّ أهل الموقف جميعا يفزعون إلى من ذكر من المرسلين» . ر . الإيجي : المواقف : 2 / 449 . ر . الرازي : التفسير الكبير : 1 / 63 — 64 .

(16) يقول القرطبي وهو يعدّد انواع الشّفاعات : «الخامسة في زيادة الدّرجات في الجنّة لاهلها وترفيعها ، وهذه لا ينكرها المعتزلة . وتنكر شفاعة الحشر الاول» . أحكام القرآن : 10 / 310 . ويقول القاضي عبد الجبار : «فأمّا قولنا في إثبات الشّفاعة فهو معروف ، ونزعم أنّ من أنكره فقد أخطأ الخطأ العظيم لكنّا نقول لاهل الثّواب دون أهل العقاب ، ولأوليائه دون أعدائه ، ويشفع ﷺ في أن يزيدهم تفضيلا عظيما» . فضل الاعتزال : 207 .

(17) انظر ما سبق : 654

(18) القاضي عبد الجبّار : فضل الاعتزال : 207 — 208 .

ويجيب المحشّي على سؤال افتراضي من هذا النّسق «فان قال قائل : إنّ المؤمنين قد وعدهم الله في كتابه الجنة فما حاجتهم الى الشّفاعة ؟ بما يلي : قيل له «إنّ الشّفاعة زيادة في الثّواب ، وتشريف في المنازل ، وأيضا فإنّ المؤمنين تكون عليهم الذّنوب والتّبعات من قبل الأرحام والقرابات ومن حقوق الجيران والأولاد والزّوجات وما أشبه ذلك ، ألا ترى الى قول الله تعالى حكاية عن المؤمنين : ﴿يقولون ربّنا أتمم لنا نورنا واغفر لنا إنّك على كل شيء قدير﴾ (66 التحريم 8) فأخبر أنّهم يسألونه إتمام نورهم وغفران ذنوبهم وهم يمشون على قناطر جهنّم قبل دخول الجنة ، ويدلّ على ذلك ما روي عن رسول الله ﷺ أنّه قال : ما منكم من أحد يدخل الجنّة إلاّ بعمل صالح ، وبرحمة الله وشفاعتي»[19] .

ويقول الجيطالي أيضا : «والشفاعة ليست لمن استوجب العقاب فيصير بها الى الثواب ، ولكنّ الشفاعة للمؤمنين زيادة لهم في الثواب ، وتشريف في المنازل[20]» .

والأشاعرة أيضا يقرون بالشّفاعة بهذا المعنى اذ جاء عند البيجوري عند تعداد الشّفاعات ما يلي : «منها شفاعة في زيادة الدّرجات في الجنة لأهلها»[21] .

---

(19) المحشّي : حاشية الترتيب 8 / 102 ر . عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 118 وجه عبد العزيز الثميني : النور 302 . وجاء الحديث بصيغة «فيدخلهم الجنة برحمته بعد شفاعة من يشفع» ر . احمد بن حنبل 2 / 400 . ر . ونسنك : المعجم المفهرس 3 / 152 .

(20) اسماعيل الجيطالي : القناطر ط 2 : 1 / 321 .

(21) البيجوري : شرح جوهرة التوحيد : 187 . أمّا الرازي فقد ناقش بقوة هذا الموقف وألحّ على أنّ التائب ليس في حاجة إلى شفاعة وهو بذلك مخالف لما جاء عند الأشاعرة . التفسير الكبير : 1 / 61 ـــ 62 . أمّاالإيجي فإنه لم يحلل القضية بل أشار اليها إجمالا وأحال على تفسير الرّازي.الإيجي: المواقف : 2 / 450 .

ويقول يوسف المصعبي : «وأمّا صاحب الكشّاف فقال : «إنّ الشّفاعة ثم في زيادة الفضل لا غير» فيؤخذ منه أنّ المعتقد عندهم مساو لما هو عندنا من نفي الشّفاعة في الكبائر وتخصّصها برفع الدّرجات كما دلّ على ذلك قوله تعالى : ﴿ولا يشفعون إلّا لمن ارتضى﴾ (21 الأنبياء 28) وغير ذلك كما هو معلوم[22]

أمّا جواد مغنية فإنّه لم يشر إلى القضية وسلك مسلكا آخر ، فيه احتراز كبير سنشير اليه بعد حين[23] .

والملاحظ أنّ في الاتفاق حول هاتين النقطتين نظرا لأنّهما لم تأتيا منفصلتين عن بقية الموضوع ، ودفاع من اثبتوا الشفاعة للتائبين عن موقفهم يدلّ على صراع في النقطة الثانية ، أمّا في النّقطة الأولى فالتفصيل فيها واضح إذ يرى مثبتو الشّفاعة لأهل الكبائر أنّ الشفاعة عامة ، بينما يرى الآخرون أنّها خاصة بالصّالحين .

وقبل أن نبيّن حجج هؤلاء وأولئك يحسن أن نشير إلى الحقيقة التّالية وهي : أنّ الاباضية يعتبرون أنّ الشّفاعة واحدة ويقول يوسف المصعبي في ذلك نقلا عن الجيطالي ما يلي : «وكلامه أيضا في شرح النونية صريح في أنّها في المحشر ، والظّاهر أنّها قبل الحساب ، ويستمرّ حكمها الى الشّفاعة في زيادة الثّواب وتشريف المنازل ، وأنّ ذلك كلّه في الموقف قبل دخول الجنة فلا يدخل أحد الجنّة إلّا وقد علم منزله الذي صار اليه بالعمل الصّالح، ورحمة الله ، وشفاعة المصطفى وغيره ممن تحصل منه الشّفاعة ، فإذا دخل أحد منزله فلا ينتقل منه بعد ذلك ، فلا منافاة بين كونها في المحشر للإراحة

---

(22) يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 91 وجه .
(23) محمد جواد مغنية : التفسير الكاشف : 1 / 97 — 98 انظر 694 تعليق : 120 ملاحظة .

من الموقف ، وكونها لزيادة الثواب ورفع المنازل ، فإنّ الشفاعة واحدة لكنّها تتضمن ذلك كله»[24] .

أمّا الاشاعرة فيعتبرونها شفاعات يصلون بها الى الثمانية : وأنه ﷺ له ثمان شفاعات ، نذكر منها ثلاثا على سبيل المثال :

1 — **أعظمها** شفاعته المختصّة به للإراحة من طول الموقف وهو أوّل المقام المحمود .

2 — **وثانيها** : في إدخال قوم الجنّة بغير حساب وهي مختصّة به في قول النّووي[25] .

3 — **وثالثها** : فيمن استحقّ دخول النار ألّا يدلخها ، وفي اختصاصها به أيضا تردد ...»[26]

إنّ هذا العرض يثبت اختلافا جوهريا في تصوّر قضية الشّفاعة وإن اتفّق على ثبوتها فبم يستدلّ هؤلاء وأولئك ؟

الشّفاعة المختلف فيها :

● أدلّة مثبتي الشّفاعة لأهل الكبائر[27]

يقول جواد مغنية : «والعقل لا يحكم بالشّفاعة من حيث الوقوع لا سلبا

---

(24) يوسف المصعبي : حاشية على أصول تبغورين : 111 — 112 .

(25) النووي (631 — 676 / 1233 — 1277) يحي بن شرف النّووي الشافعي. علامة بالفقه والحديث ر . الزركلي : الأعلام : 9 / 183 .

(26) عمرو التلاتي : شرح النونية : ورقة 117 وجه وقفا . عبد العزيز الثميني : النور : 300 . ويورد البيجوري ستة منها ثم يقول : «ومنها غير ذلك كما ذكره السيوطي» : شرح جوهرة التوحيد : 187 .

(27) الأشاعرة والإمامية.«والذي يذهب إليه أبو هاشم هو أنّه تحسن الشّفاعة مع إصرار =

ولا إيجابا ، أمّا من حيث الإمكان فإنّ العقل لا يرى أيّ محذور من وجود الشّفاعة ، وعليه يتوقّف وقوعها وثبوتها على صحّة النّقل عن الله ورسوله»[28] .

أمّا محمد عبده فيرى أنّه ليس في القرآن نصّ قطعي في وقوع الشّفاعة وما جاء من آيات عديدة تشير الى الشّفاعة ليس إلاّ من المتشابهات[29] ، وفعلا نجد نفس الآيات يتأوّلها الطّرفان كلّ حسب النّفي أو الاثبات

أ) الأدلّة من القرآن الكريم[30] :

ـــ قوله تعالى : ﴿**ولا يقبل منها شفاعة**﴾[31] يقول الرازي في تفسير هذه الآية : «هب أنّ العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السّبب إلاّ أنّ تخصيص مثل هذا العام بذلك السّبب المخصوص يكفي فيه أدنى دليل ، فإذا قامت الدّلائل الدّالة على وجود الشّفاعة وجب المصير الى تخصيصها .»[32]

ويقول أبو السعود : «وقد تمسّكت المعتزلة بهذه الآية على نفي الشّفاعة

= المذنب على الذنب كما في العفو» . القاضي عبد الجبار : الأصول : 688 .

(28) جواد مغنية : التفسير الكاشف : 1 / 97 .

(29) ر . محمد عبده : تفسير المنار : 1 / 307 .

(30) لا نرى ضرورة بأن نورد كلّ ما استدلّ به وانّما ننتخب ما نراه أكثر تعبيرا عن الغرض .
الرازي : التفسير الكبير : 3 / 59 ـــ 65 . جمع أحد عشر دليلا ، واحد منها قائم على الحديث والبقية على القرآن الكريم . ثم بعد ذلك حوصل الرّد في سبعة وجوه .

(31) 2 البقرة 48. والخطاب موجه في السّياق لبني اسرائيل والآية هي : ﴿واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون﴾ .

(32) الرازي : التفسير الكبير : 1 / 65 .

لأهل الكبائر ، والجواب أنّها خاصّة بالكفار للآيات الواردة في الشّفاعة والأحاديث المروية فيها»[33] .

— **وقوله تعالى : ﴿ولا يشفعون إلا لمن ارتضى﴾**[34] ، لقد جاء عند الرازي ما يلي : «وجه الاستدلال به أنّ صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى، وكل من كان مرتضى عند الله تعالى وجب أن يكون من أهل الشّفاعة، وإنّما قلنا إنّ صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى لأنّه مرتضى عند الله بحسب إيمانه وتوحيده ... واذا ثبت أنّ صاحب الكبيرة داخل في شفاعة الملائكة وجب دخوله في شفاعة الأنبياء وشفاعة محمد ﷺ ضرورة أنّه لا قائل بالفرق»[35] . ويقول الأشعري إجابة عمّن سأل عن هذه الآية . «فالجواب عن ذلك : ﴿إلّا لمن ارتضى﴾ فهم يشفعون له»[36] .

— **وقوله تعالى : ﴿لا يملكون الشّفاعة إلّا من اتّخذ عند الرحمان عهدا﴾**[37]

يقول الرازي : «والتّقدير أنّ المجرمين لا يستحقّون أن يشفع لهم غيرهم إلّا اذا كانوا اتّخذوا عند الرحمن عهدا ، فكل من اتّخذ عند الرحمن عهدا

---

(33) أبو السعود : تفسير أبي المسعود 1 / 121 وعن أبي السّعود (1295 / 1879) ر . الزركلي : الأعلام 3 / 142 .

(34) 21 الأنبياء 28 والحديث في السياق عن فضائل الملائكة والاية ﴿ يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ، ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون ﴾ .

(35) الرازي : التفسير الكبير 22 / 60 .

(36) الأشعري : الإبانة : 178 .

(37) 19 مريم 87 والسياق يذكر حال المتّقين والمجرمين يوم القيامة ، وهو : ﴿ يوم نحشر المتّقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة إلّا من اتّخذ عند الرحمن عهدا ﴾ (19 مريم 85 ، 86 ، 87) .

وجب دخوله فيه ، وصاحب الكبيرة اتّخذ عند الرحمن عهدا وهو التوحيد والإسلام ، فوجب أن يكون داخلا تحته»[38] .

ــ **وقوله تعالى : ﴿ما للظّالمين من حميم ولا شفيع﴾**[39] . يقول الرازي فالجواب عنه أنّ قوله ﴿ما للظّالمين من حميم ولا شفيع﴾ نقيض لقولنا للظالمين حميم وشفيع ، لكن قولنا للظالمين حميم وشفيع موجبة كلّية ونقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية ، والسّالبة يكفي في صدقها تحقيق ذلك السّلب في بعض الصّور ، ولا يحتاج فيه إلى تحقيق ذلك السّلب في جميع الصّور ، وعلى هذا فنحن نقول بموجبه عندنا لأنّ عندنا أنّه ليس لبعض الظالمين حميم ولا شفيع يجاب وهم الكفار ، فأما أن يحكم على كل واحد منهم بسلب الحميم والشّفيع فلا [40]» .

ــ **وقوله تعالى : ﴿فما تنفعهم شفاعة الشافعين﴾**[41] . يقول الرازي : «فهذا وارد في حقّ الكفار ، وهو يدلّ بسبب التخصيص على ضدّ هذا الحكم في حقّ المؤمنين[42] » .

تلك بعض الآيات التي رأى فيها مثبتو الشّفاعة لأهل الكبائر دليلا على

---

(38) الرازي : التفسير الكبير : 3 / 59 ــ 60 .

(39) 40 غافر 18 والآية : ﴿ وانذرهم يوم الازفة إذ القلوب لدى الحناجر كاظمين وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع ﴾ .

(40) الرازي : التفسير الكبير : 1 / 65 .

(41) 74 المدثر 48 والسياق يعرض الجواب عن تساؤل أصحاب اليمين عن الأسباب التي أدّت بالمجرمين إلى الجحيم . ﴿ قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنّا نخوض مع الخائضين ، وكنّا نكذّب بيوم الدين حتى أتانا اليقين ، فما تنفعهم شفاعة الشافعين ﴾ .

(42) الرازي : التفسير الكبير : 1 / 65 .

موقفهم ، وقد اكتفينا بما جاء عند الرازي لأنّه حلل القضية بحماس وكل من جاء بعده لم يخرج عن الدّائرة التي رسمها[43] .

ب) الأدلّة من الحديث الشريف :

واضح أنّ العمدة الأساسية في قضية إثبات الشفاعة هي حديث الرسول ﷺ ، ويقول محمد عبده في هذا الشّأن : «ولكن ورد الحديث بإثباتها»[44] .

ومعلوم أنّ الاستشهاد بالحديث يثير اكثر إشكالا من القرآن الكريم ، ذاك لأنّ التأويل مع القرآن يشمل نصّا متفّقا عليه عند المسلمين ، بينما تتعلق بالحديث قضيتان ، قضية السند وقضية المتن ، ويكفي أن يضاف نفي لجملة ما فينقلب المعنى من الإثبات الى عكسه ، وموضوع الشّافعة تكدّره هذه النّقطة بالذات كما سنرى .

وسنحاول أن ننتخب بعضا من الأحاديث لنتبيّن كيف يتصرّف مثبتو الشّفاعة لاهل الكبائر ، ومن ذلك :

ــ **ما جاء عن أبي هريرة قال** : «أتي رسول الله ﷺ يوما بلحم فرفع اليه الذّراع وكانت تعجبه فنهش منها نهشة ثم قال : أنا سيد الناس يوم القيامة، هل تدرون لم ذلك ؟ قالوا : «لا يا رسول الله» . قال : «يجمع الله الأوّلين والاخرين في صعيد واحد فيسمعهم الدّاعي وينفذهم البصر وتدنو الشمس ، فيبلغ الناس من الغمّ والكرب ما لا يطيقون ، فيقول بعض الناس لبعض : «ألا ترون ما أنتم فيه ؟ ألا ترون ما قد بلغكم ألا تذهبون الى من يشفع لكم الى ربكم» ؟ فيقول بعض الناس لبعض : «أبوكم آدم»، فيأتون آدم

---

(43) ر . القرطبي : أحكام القران : 1 / 379 ــ 380 . ابن عاشور : التحرير والتنوير : 1 / 487 . ر . الإيجي : المواقف : 2 / 450 .

(44) محمد عبده : تفسير المنار : 1 / 307 .

فيقولون : «يا آدم أنت أبو البشر ، خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه، وأمر الملائكة فسجدوا لك اشفع لنا إلى ربك ألا ترى ما نحن فيه ، ألا ترى ما قد بلغنا» . فيقول لهم : «إنّ ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب مثله قبله ولن يغضب بعده مثله ، وإنّه نهاني عن الشّجرة فعصيته . نفسي، نفسي، اذهبوا إلى غيري، اذهبو إلى نوح» . فيأتون نوحا فيقولون : «يا نوح أنت أوّل الرسل إلى أهل الارض وسمّاك الله عبدا شكورا ، اشفع لنا إلى ربك ، ألا ترى ما نحن فيه» . فيقول لهم : «إنّ ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ، وإنّه كانت لي دعوة دعوت بها على قومي، اذهبوا إلى غيري اذهبوا إلى ابراهيم» . فيأتون إبراهيم عليه السلام فيقولون : «أنت ابراهيم نبي الله وخليله من أهل الأرض اشفع لنا إلى ربك ، ألا ترى إلى ما نحن فيه» . فيقول لهم ابراهيم : «إنّ ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ، وذكر كذباته ، نفسي نفسي ، اذهبوا إلى غيري ، اذهبوا إلى موسى» . فيأتون موسى ويقولون : «يا موسى انت رسول الله فضّلك الله برسالاته وبكلامه على الناس، اشفع لنا إلى ربك ، ألا ترى إلى ما نحن فيه» . فيقول لهم موسى : «إنّ ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب مثله قبله ولن يغضب بعده مثله ، وانّي قتلت نفسا لم أومر بقتلها ، نفسي نفسي ، اذهبوا إلى غيري ، اذهبوا إلى عيسى بن مريم» . فيأتون عيسى فيقولون : أنت رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه ، وكلمت الناس في المهد ، اشفع لنا إلى ربك ألا ترى ما نحن فيه ؟» فيقول لهم عيسى : إنّ ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ، ولم يذكر له ذنبا ، نفسي نفسي، اذهبوا إلى غيري اذهبوا إلى محمد» . فيأتوني فيقولون : «يا محمد أنت رسول الله وخاتم النبيين ، وقد غفر الله لك ما تقدّم من ذنبك وما تأخّر ، اشفع لنا إلى ربك . ألا ترى إلى ما نحن فيه ؟ فأنطلق وأستأذن على ربّي فيأذن لي فاذا رأيت ربّي وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله أن يدعني ثم يقول لي : «يا محمد ، ارفع رأسك ، وقل تسمع ، وسل تعطه ، واشفع

تشفع» . فأحمد ربي بمحامد علمنيها ، ثم أشفع فيحدّ لي حدا فأدخلهم الجنة ثم أرجع فأقول : «يا رب ما بقي في النّار إلاّ من حبسه القرآن أي وجب عليه الخلود»[45] .

يقول الرازي بعد أن أثبت أنّ هذا واحد من الأخبار : «وإن كان مرويا بالآحاد إلاّ أنّها (الاخبار) كثيرة جدّا وبينها قدر مشترك واحد ، وهو خروج أهل العقاب من النار بسبب الشّفاعة ، فيصير هذا المعنى مرويّا على سبيل التواتر فيكون حجّة ، والله أعلم»[46] .

ـــ وقوله ﷺ : «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[47] .

رغم صراحة هذا النّص فإن الرازي اضطّر أمام مطاعن المنكرين من المعتزلة أن يقول : «واعلم أنّ الإنصاف أنّه لا يمكن التمسّك في مثل هذه المسألة بهذا الخبر وحده ولكن بمجموع الأخبار الواردة في باب الشفاعة»[48]

(45) ر . البخاري : أنبياء 3 . تفسير سورة الإسراء 5 . مسلم : إيمان 327 . 328 أبو داود : اطعمة 60 الترمذي : اطعمة 34 ، قيامة 10 ، ابن ماجة اطعمة 28 أحمد ابن حنبل 1 / 334 ... ر . ونسنك : المعجم المفهرس 2 / 176 . ويقول الرازي بعد نقل الحديث : «واكثر هذا الخبر مخرج بلفظه في الصحيحين» . التفسير الكبير : 3 / 64 . وعنه نقلنا نص الحديث .

(46) الرازي : التفسير الكبير : 3 / 65 .

(47) الرازي : التفسير الكبير : 3 / 62 ـــ 63 . رواه ابو داود رقم 4739 في السنة باب في الشفاعة ، والترمذي رقم 2437 (2438) في الزهد باب رقم 12 ، وأحمد في المسند ، وابن حبّان والحاكم عن انس رضي الله عنه ، والترمذي وابن ماجة والحاكم عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما . وهو حديث صحيح . ر . تحقيق الإبانة تعليق 46 : 178 . ر . ونسنك المعجم المفهرس 3 / 151 .

(48) الرازي : التفسير الكبير : 3 / 63 .

ــ **وما رواه أبو هريرة قال** : قال رسول الله ﷺ : «لكل نبي دعوة مستجابة ، فتعجّل كل نبي دعوته وإنّي اختبأت دعوتي شفاعة لأمّتي يوم القيامة فهي نائلة إن شاء الله من مات من أمتّي لا يشرك بالله شيئا»(49) .

يقول الرازي : «والاستدلال به أنّ الحديث صريح في أن شفاعته ﷺ تنال كل من مات من أمّته لا يشرك بالله شيئا ، وصاحب الكبيرة كذلك، فوجب أن تناله الشّفاعة»(50) .

ــ **وما جاء عن أبي سعيد الخدري قال** : قال رسول الله ﷺ : «أمّا أهل النار الذين هم أهلها فإنّهم لا يموتون فيها ولا يحيون ، ولكن ناس أصابتهم النّار بذنوبهم ، وقال بخطاياهم ، فأماتهم الله إماتة حتى إذا كانوا فحما أذن بالشفاعة فجيء بهم ضبائر ضبائر فبثّوا على أنهار الجنة ، ثم قيل يا أهل الجنة أفيضوا عليهم ، فينبتون نبات الحبّة تكون في حميل السيل»(51)

وقد اعتبره ابن حزم دليلا على الشّفاعة لأهل الكبائر ، وإن لم تشر إليه الكتب الأخرى التي وقفنا عليها مثل تفسير الرازي وتفسير القرطبي وتفسير ابن عاشور .

---

(49) نفس المصدر : 63 . وعن الحديث ر . البخاري توحيد 31 ، دعوات 1 . مسلم : إيمان 334 ، 345 . الترمذي : دعوات 130 . ابن ماجة : زهد 37 . الدارمي : سير 28 ، رقاق 85 . الموطأ : قرآن 26 . احمد بن حنبل : 1 / 281 ر . ونسنك : المعجم الفهرس : 3 / 152 وقد أورده ابن حزم في المحلّى : 1 / 17 إلّا أنّه وقف عند قوله : «لأمّتي يوم القيامة» وكذلك فعل الطّاهر بن عاشور : التحرير والتنوير : 1 / 487 .

(50) الرازي : التفسير الكبير : 3 / 63 .

(51) رواه ابن حزم بسنده في المحلى : 1 / 17 وسنده هو : حدثنا نصر بن علي حدثنا بشر يعني ابن الفضل ــ عن أبي سلمة ــ هو سعيد بن زيد ــ عن أبي نصرة عن أبي سعيد الخدري . انظر ما سبق : 626

ــ وما جاء عند الأشعري : «ونقول إنّ الله عز وجل يخرج قوما من النّار بعد أن امتحشوا[52] بشفاعة محمد رسول الله ﷺ تصديقا لما جاءت به الروايات عن رسول الله ﷺ[53]».

هذه مجموع الأجاديث التي يستدلّ بها مثبتو الشّفاعة لأهل الكبائر ويناقش الأشعري المعتزلة بشدّة لنفيهم مثل هذه الشّفاعة إلى أن يقول : «وانّما الشّفاعة المعقولة في من استحقّ عقابا أن يوضع عنه عقابه ، أو في من لم يعده شيئا أن يتفضل به عليه ، فأمّا اذا كان الوعد بالتفضّل سابقا فلا وجه لهذا»[54] .

تلك هي الأدلّة النّقلية التي أثبت بها هؤلاء الشّفاعة لأهل الكبائر ، فكيف كان ردّ المنكرين لها على هذه الحجج ؟

---

(52) محشت النّار جلده : أحرقته . انظر ما يلي : 749-750

(53) حديث الإخراج من النار اخرجه البخاري 11 / 399 في الرقاق ، باب الصراط جسر جهنم . ومسلم رقم 182 في الإيمان باب معرفة طريق الرؤية من حديث أبي هريرة . والدارمي : 1 / 27 ــ 28 باب ما اعطى النبي ﷺ من الفضل من حديث انس بن مالك .
وحديث الشفاعة رواه البخاري 13 / 395 ــ 397 في التوحيد باب كلام الرب تعالى يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم و 13 / 332 باب قوله تعالى : ﴿ لما خلقت بيدي ﴾ (ص 75) و 13 / 398 باب قوله تعالى : ﴿ وكلم موسى تكليما ﴾ (4 النساء 164) و 8 / 122 في تفسير سورة البقرة باب : ﴿ علم ادم الاسماء كلها ﴾ (2 البقرة 31) ومسلم رقم 193 من حديث انس بن مالك ، والبخاري 6 / 264 و 265 ومسلم (194) في الإيمان : باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها من حديث أبي هريرة . والبخاري 11 / 367 و 371 من حديث جابر. الأشعري : الإبانة : 23 وتخريج الاحاديث عن نفس الكتاب تعليق 2 ص 14 وتعليق 10 ص 23 .

(54) الأشعري : الابانة : 179 .

أدلّة منكري الشّفاعة لأهل الكبائر[55] :

ذكرنا أنّ كل الفرق مقرّة بوقوع الشّفاعة إلّا أنّ الاختلاف بدا واضحا في من تكون هذه الشّفاعة ، والإباضية والمعتزلة يعتبرون أنّها خاصة بالمؤمنين الموفّين ، فما أدلّتهم على ذلك من كتاب الله ومن سنة نبيّه ﷺ ؟

أ) الأدلّة من القرآن الكريم :

لقد جمع عمرو التلاتي كلّ الآيات التي احتج بها المثبتون في سياق واحد مع آيات أخر ، واعتبرها دليلا على أن الشّفاعة للمؤمنين فقط فقال : «إنّ أصحابنا رحمهم الله تعالى قالوا إنّ الشّفاعة حقّ لا شك فيه ، وإنّها للمؤمنين لا لأهل الكبائر العاصين والفجّار الفاسقين لقوله تعالى : ﴿ولا يشفعون إلّا لمن ارتضى﴾ (21الأنبياء 28)[56] وسنبيّن موقف المنكرين من نفس الآيات التي اعتمدها المثبتون لنتبيّن مدى قوة حجتهم .

ــ **قوله تعالى : ﴿ولا يقبل منها شفاعة﴾** (2 البقرة 48) لقد ردّ يوسف المصعبي على البيضاوي بأنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبّب[57]، ولقد نفى امحمد اطفيش عن هذه الآية التّخصيص الذي احتجّ به المثبتون فقال : «ولا يخفى أنّ النّفس التي ذكر الله عز وجل أنّها لا تجزي عنها نفس ولا يقبل شفاعة شافع لها ولا فداء ولا تنصر هي التي أوبقتها معاصيها وماتت

---

(55) المعتزلة والإباضية .

(56) ر . عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 117 قفا . ر . عبد العزيز الثميني النور : 301 وسلك السالمي نفس المسلك ر . المشارق 287 . وكذلك المحشّي حاشية الترتيب : 4 / 102 وكذلك تبغورين : أصول الدين 70 ــ 71 وكذلك القاضي عبد الجبار الأصول : 689 وفي كتاب فضل الاعتزال : 207 ــ 208 . وأورد الرازي احتجاجهم بهذه الآيات للرد عليها . التفسير الكبير : 1 / 63 .

(57) ر . يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 33 قفا .

مصّرة عن حق لزمها ، فكل نفس بهذه الصفة لا شفاعة فيها مشركة أو فاسقة ، فلا شفاعة لأهل الكبائر المصّرين والخطاب في قوله ﴿واتقوا﴾ ولو كان لبني اسرائيل ، لكن قوله : ﴿ولا تجزي نفس عن نفس شيئا﴾ الخ عامّ ولا يمكن أن يقال خاصّ» (58) ثم يذكر كل الأحاديث التي تدعّم موقفه (59) .

ـ وقوله : ﴿لا يشفعون إلاّ لمن ارتضى﴾ (21 الأنبياء 28)يقول يوسف المصعبي : «قوله أن لهم ، ومثله قول البيضاوي أن يشفع له مهابة منه ، وفي هذا التّفسير صرف للآية عن ظاهرها لتكون وفق معتقدهم من

---

(58) امحمد اطفيش هيميان الزاد ط 2 : 2 / 23 .

(59) انظر ما يلي سنورد هذه الاحاديث 677 .

ويقول الزمخشري : «فان قلت هل فيه دليل على أنّ الشفاعة لا تقبل للعصاة ؟» قلت :«نعم لأنّه نفى أن تقضي نفس عن نفس حقّا أخلّت به من فعل أو ترك ، ثم نفى أن تقبل منها شفاعة شفيع ، فعلم أنّها لا تقبل للعصاة» . الزمخشري الكشاف 1 / 279 .

ويذكر الرازي عن المعتزلة في شأن هذه الآية ما يلي : «هذه الآية قالوا إنّها تدلّ على نفي الشفاعة من ثلاثة أوجه :

الأول : قوله تعالى : ﴿لا تجزي نفس عن نفس شيئا﴾ ولو أثرت الشفاعة في إسقاط العقاب لكان قد أجزت نفس عن نفس شيئا .

الثاني : قوله تعالى : ﴿ولا يقبل منها شفاعة﴾ وهذه نكرة في سياق النّفي فتعمّ جميع أنواع الشفاعة .

الثالث : قوله تعالى : ﴿وهم لا ينصرون ﴾ (41 فصلت 16) ولو كان محمد ﷺ شفيعا لأحد من العصاة لكان ناصرا له وذلك على خلاف الآية» . الرازي : التفسير الكبير 3 / 56 .. ويقول القاضي عبد الجبّار : «إنّ من حكم ذلك اليوم أنّ المرء ينتفع بعمله دون هذه الأمور وأنّ أهل العقاب لا يتخلصون إلّا بما يكون منهم في الدنيا من التوبة وتلافي المعصية .» القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن : 24 .

جواز الشفاعة للعصاة مع أنّ الآية بظاهرها ناعية على بطلان ما ذهبوا إليه. وأمّا صاحب الكشاف ففسرها على ظاهرها حيث قال : «ومن تحفّظهم أنّهم لا يجسرون أن يشفعوا إلاّ لمن ارتضاه الله وأهّله للشّفاعة في ازدياد الثواب والتّعظيم ، والحاصل أنّ الشّفاعة تكون لإراحة الخلق من الوقوف وتسمّى الشفاعة العظمى ، وتكون للمسلمين برفع الدّرجات كما هو معلوم»[60].

ويقول السّالمي : «ففي الأولى (يشير الى هذه الآية) تصريح بأنّ الشّفاعة مقصورة على من ارتضاه الله تعالى [61]».

ــ وقوله تعالى : ﴿لا يملكون الشفاعة إلاّ من اتّخذ عند الرحمان عهدا﴾ (19 مريم 87)[62] قال تبغورين : «وعهده الوفاء بدينه»[63] ويقول مُحشّية : «هذا أحد تفسيرين ذكرهما الشيخ هود والثاني المحافظة على

---

(60) يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 580 قفا و581 وجه.ر. الزمخشري : الكشاف : 2 / 569 .

(61) عبد الله السالمي : المشارق : 287 .
ويستدل القاضي عبد الجبار بالآية في سياق نفي الشّفاعة لأهل الكبائر في الأصول : 289 ، وفي فضل أهل الاعتزال :207 .
ويورد الرازي قول المعتزلة فيها بما نصه : « أخبر تعالى عن ملائكته أنّهم لا يشفعون لأحد إلّا أن يرتضيه الله عز وجل ، والفاسق ليس بمرتضى عند الله تعالى : وإذا لم تشفع الملائكة فكذا الأنبياء عليهم السلام لأنّه لا قائل بالفرق ،» الرازي : التفسير الكبير 3 / 57 .

(62) قال الزمخشري ويجوز أن ينتصب (عهدا) على تقدير حذف المضاف أي إلّا شفاعة من اتّخذ ، والمراد لايملكون أن يشفع لهم ، واتخاذ العهد الاستظهار بالعمل الصّالح ... وقيل كلمة الشهادة أو يكون من عهد الأمير إلى فلان بكذا ، إذا أمره به أي لايشفع إلّا المأمور بالشفاعة المأذون له فيها وتعضّده مواضع في التنزيل . ﴿ وكم من ملك في السّماوات لا تغني شفاعتهم شيئا إلّا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى﴾ (53 النجم 26) الكشاف : 2 / 525 .

(63) تبغورين : أصول الدين : 71 .

الصلوات الخمس وقال بعضهم إلّا من اتخذ عند الرحمان عهدا بعمل صالح»[64] كما يقول يوسف المصعبي : «المناسب لما هو المعتقد عندنا ما فسّر به العهد صاحب الكشاف حيث قال : «واتّخاذ العهد الاستظهار بالايمان والعمل»[65] .

كما يرى أنّ في استدلال تبغورين بهذه الآية نظرا ، «وذلك أنّ المقصود إنّما هو الرّد بهذه الأدلة على من يثبت الشفاعة للعصاة الموحدين كما دلّ سياق كلامه . وظاهر هذه الآية يدلّ على أنّ الشافع لا يأتيها ـــ الشفاعة ـــ إلّا إن كان ممّن اتّخذ عند الرحمٰن عهدا على ما سبق من تفسير العهد ، والكلام في المشفوع له لا في الشافع والله أعلم»[66] . والحقيقة أنّ الآية تحتمل المشفوع له أيضا كما ذهب إلى ذلك الرازي وإن اتّخذ موقفا آخر في التّأويل[67] وكما أشار إلى ذلك الزمخشري كما ذكرنا ذلك في التعليق.

ـــ وقوله تعالى : ﴿ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع﴾ (40 غافر 18) : **قال محمد اطفيش : «أي لا شفيع البتّة فضلا عن أن يطاع فلا شفاعة ولا طاعة شفيع ، قال الحسن : والله ما يكون لهم البتة شفيع[68] وهذا هو المراد ... ويجوز أن يراد الظّالم مشركا أو موحّدا»[69] .**

---

(64) يوسف المصعبي : حاشية على اصول تبغورين : 115 .

(65) يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 562 قفا . ثمّ نقل الحديث الذي ذكره الكشاف . واكتفى بذلك .

(66) يوسف المصعبي : حاشية على اصول تبغورين 116 .

(67) انظر ما سبق : 664

(68) وقد نقل الزمخشري نفس الرواية عن الحسن . الكشاف : 3 / 421 .

(69) محمد اطفيش تيسير التفسير ط 1 : 5 / 112

ويستشهد القاضي عبد الجبار بالآية في نفس السّياق فيقول : «فالله تعالى نفى أن يكون للظّالمين شفيع البتّة فلو كان النّبي شفيعا للظّالمين لكان لا أجلّ ولا أعظم =

ويقول السّالمي : وفي الثالثة (يشير إلى هذه الآية) دليل على نفيها (الشّفاعة) عن الظالم وهو اسم لكلّ من ظلم نفسه أو ظلم غيره فلا تخصّ المشركين كما زعموا ، فإنّها وإن كان سبب نزولها فيهم فلا عبرة بخصوص السّبب مع عموم اللفظ»[70] .

ــ وقوله تعالى : ﴿فما تنفعهم شفاعة الشافعين﴾ (74 المدثّر 48)

يقول محمد اطفيش : «أو المراد انتفاء الشّافع فضلا عن أن يشفع ، وذلك من نفي اللاّزم بانتفاء الملزوم ، والسبب انتفاء المسبّب كقولك : «لا أراك هنا» ، أي لا تكن هنا فضلا عن أن أراك»[71] .

= منه» . الأصول الخمسة 689 . كما يقول : وذلك : (أي ورود الآية بعد قوله تعالى : ﴿ وأنذرهم يوم الآزفة إذ القلوب لدى الحناجر كاظمين ﴾ يمنع من صرف قوله : ﴿ ما للظّالمين ﴾ الى أنّ المراد بها للدنيا دون الآخرة . فضل الاعتزال : 208

ويقول الزمخشري : فان قلت : مامعنى قوله تعالى : ﴿ ولا شفيع يطاع ﴾ ؟ قلت : يحتمل أن يتناول النّفي الشّفاعة والطّاعة معا ، وأن يتناول الطاعة دون الشّفاعة ... فان قلت : فعلى اي الاحتمالين يجب حمله ؟ قلت : على نفي الأمرين جميعا من قبل أنّ الشفعاء هم أولياء الله لا يحبّون ولا يرضون إلّا من أحبّه الله ورضيه وإنّ الله لا يحبّ الظالمين فلا يحبّونهم ، واذا لم يحبّوهم لم ينصروهم ولم يشفعوا لهم . قال تعالى : ﴿ وما للظالمين من أنصار ﴾ (2 البقرة 270) وقال : ﴿ ولا يشفعون إلّا لمن ارتضى﴾ (21 الانبياء 28) ولأنّ الشفاعة لا تكون إلّا في زيادة التّفضّل ، وأهل التفضل وزيادته إنّما هم أهل الثّواب بدليل قوله تعالى : ﴿ ويزيدهم من فضله ﴾ (4 النساء 173) . الكشاف 3 / 420 ـــ 421

وينقل الرازي عن المعتزلة ما يلي : «والظّالم هو الآتي بالظلم وذلك يتناول الكافر وغيره» . التفسير الكبير : 3 / 56 .

(70) عبد الله السالمي : المشارق : 287 .

(71) محمد اطفيش : تيسير التفسير ط 1 6 / 415 .

يقول الزمخشري : اي لو شفع لهم الشّافعون جميعا من الملائكة والنبيين وغيرهم لم تنفعهم شفاعتهم لأنّ الشفاعة لمن ارتضاه الله وهم مسخوط عليهم ، وفيه دليل على أنّ الشفاعة تنفع يومئذ لانها تزيد درجات المرتضين . الكشاف : 4 / 187 . =

هذه وقفات منكري الشّفاعة لأهل الكبائر عند بعض الآيات ويحسن أن نذكر بقية الآيات التي يستشهدون بها كما جاءت في شرح النونية .

«... وقوله تعالى : ﴿**يومئذ لا تنفع الشّفاعة إلاّ لمن أذن له الرحمن**﴾ (20 طه 109) وقوله تعالى حكاية عن أهل الكبائر : ﴿فما لنا من شافعين ولا صديق حميم» (26 الشعراء 100) وقوله : ﴿واخشوا يوما لا يجزي والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده شيئا﴾ (31 لقمان 33) أي لا يجزي والد عن ولده المطيع أمر الله عز وجل ونهيه ولا مولود عن والده المضيّع لهما ايضا»[72] .

= ويختصر الرازي استدلال المعتزلة بالآية كما يأتي : «ولو أثّرت الشفاعة في إسقاط العقاب لكانت الشّفاعة قد تنفعهم وذلك ضدّ الآية . التفسير : 3 / 57 . ويعتبر محمد عبده الآية ناطقة بنفي منفعة الشّفاعة . تفسير المنار : 1 / 307 ويحسن هنا أن نورد حوصلة مهمة لصاحب المنار حول عدة آيات في الشّفاعة خلص منها الى انتفاء وجود نص قطعي الدّلالة على الشفاعة في القرآن الكريم «في القرآن آيات ناطقة بنفي الشّفاعة مطلقا كقوله تعالى في وصف يوم القيامة ﴿ لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ﴾ (2 البقرة 254) وأخرى ناطقة بنفي الشّفاعة كقوله عز وجلّ : ﴿ فما تنفعهم شفاعة الشافعين ﴾ (74 المدثر 48) وآيات تفيد النّفي بمثل قوله ﴿ إلّا باذنه ﴾ (2 البقرة 255) وقوله ﴿ إلّا لمن ارتضى ﴾ (21 الانبياء 28) فمن النّاس من يحكم الثاني بالأول ، ومنهم من يرى أنّ لا منافاة بينهما فنحتاج الى حمل أحدهما على الآخر لان مثل هذا الاستثناء اي الاستثناء بالإذن والمشيئة معهود في أسلوب القرآن في مقام النّفي القطعي للإشعار بأنّ ذلك باذنه ومشيئته عز وجل . كقوله تعالى : ﴿ سنقرئك فلا تنسى إلّا ما شاء الله ﴾ (87 الاعلى 7) وقوله ﴿ خالدين فيها ما دامت السّماوات والأرض إلّا ما شاء ربك ﴾ (11 هود 108) . فليس في القرآن نص قطعي في وقوع الشّفاعة ولكن ورد الحديث بإثباتها في معناها . تفسير المنار : 1 / 307 .

(72) عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 117 قفا . عبد العزيز الثميني : النور 301 .

وجاء ذكر آيات أخر في أصول تبغورين : مثل ﴿يوم لا يغني مولى عن مولى شيئا ولا هم ينصرون﴾ (44 الدّخان 41) .

كما يقول تبغورين : «وكيف يشفع النبي ﷺ لأهل الكبائر بعدما أخبر الله عنهم أنّهم أعداؤه في قوله : ﴿الأخلاّء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلاّ المتّقين﴾ (43 الزخرف 67) وفي قوله : ﴿فإنّ الله عدوّ للكافرين﴾ (2 البقرة 98) وقالت الملائكة عليهم السلام ﴿فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم﴾ (40 غافر 7) ...

وقول الله : ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ (2 البقرة 124) ، وقال الله في الزاني : ﴿ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله﴾ (24 النور 3) هذا في حدود الدّنيا التي يتراحم فيها العباد بالتّرك والعفو والإعراض عنها ، وكيف بالآخرة التي لا تواصل فيها ولا تراحم»[73] مع الاستشهاد بما جاء في آيات تثبت الخلود لمرتكبي الكبائر[74] .

كما أورد أبو مهدي ما يلي : «وقال الله تعالى : ﴿يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة﴾ ... الآية[75] وقال في امرأة نوح ولوط ﴿كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله شيئا﴾ (66 التحريم 10) . فكيف طمع أهل الكبائر المصرّين عليها مع هذا في شفاعة الرسول ﷺ»[76].

وقبل أن نقارن بين الاستدلالات يحسن أن نورد احتجاج منكري الشّفاعة لأهل الكبائر بالحديث الشريف .

---

(73) تبغورين بن عيسى الملشوطي : اصول الدين : 71 .

(74) انظر ما يلي : 729

(75) الاحزاب 30 ﴿ يضاعف لها العذاب ضعفين وكان ذلك على الله يسيرا ﴾ .

(76) أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : الرد على البهلولي : 155 — 156 .

ب) الاحتجاج بالحديث الشريف :

إنّ المتأمّل في احتجاج الطّرفين يدرك حقيقة ما وصل اليه محمد عبده[77] من أنّ الأساس في إثبات الشّفاعة هو حديث الرسول عليه السلام ذلك أنّ كل محتجّ إذا استعصى عليه التّأويل يفزع إلى الحديث ليدعّم موقفه، ومعلوم أنّ الحديث جاء مبيّنا لما جاء مجملا في كتاب الله تعالى ، لكن هنا تختلف الرّوايات وباختلافها تتباين المواقف وتتباعد وسنقف عند نفس الأحاديث التي استدلّ بها مثبتُو الشفاعة لأهل الكبائر كما يرويها المثبتون .

ـ **جاء في الجامع الصحيح ما يلي** : ذكر لنا في حديث الشّفاعة[78] أنّ أهل الإيمان يحبسون في الموقف بعدما قد بشّروا عند الموت ، وبعد ما أجابوا عند المحنة في القبور أنّ الله ربهم قد غفر لهم وأخذهم كتبهم بأيمانهم وابيّضت وجوههم وثقلت موازينهم وأراد الله أن يدخلهم الجنة بالشّفاعة والشّفاعة مخزونة لا يصل إليها نبي ولا ملك حتى يفتحها رسول الله ﷺ ، قال والأنبياء ومن اتّبعهم محبوسون الأوّلون والآخرون ، قال : فبينما هم كذلك ، فيقولون : «لو استشفعنا الى ربّنا فيريحنا من هذا المقام». فيقول بعضهم لبعض : «عليكم بآدم» . فيأتونه فيقولون : «أنت الذي خلقك الله بيده ، ونفخ فيك من روحه وأسجد لك ملائكته ، فلو استشفعت لنا الى ربّك فيريحنا من هذا المقام» . فيقول : «إني أكلت من الشّجرة التي نهاني الله عنها وإنّي أستحيي من لقاء ربّي ، ولكن عليكم بنوح فإنّه أوّل نبي أرسله» . فيأتون نوحا فيقولون : «لو استشفعت لنا ربك» فيقول : «إنّي سألت ربي ما ليس لي به علم ، وأنا أستحيي من لقاء ربي ، لكن عليكم بإبراهيم خليل الرحمن» فيأتونه فيقولون له : «لو استشفعت لنا ربك» .

---

(77) ر . محمد عبده : تفسير المنار : 1 / 307 .

(78) جاء في التعليق : ... «والمخبر عن ذلك جابر بن زيد ... فالحديث مرسل وقد ثبت في الصّحاح المتفق عليها والله اعلم» انظر ما سبق : 665 وما يلي.

فيقول : «إني أستحيي من لقاء ربي ، ولكن عليكم بموسى كليم الله» . فيأتونه فيقولون له : «لو استشفعت لنا ربك» . فيقول : إنّي قتلت نفسا فأنا استحيي من لقاء ربي ، ولكن عليكم بعيسى فإنّه روح الله وكلمته» . فيأتونه فيقولون له: «لو استشفعت لنا ربك» . فيقول: إنّي عبدت من دون الله، فأنا أستحيي من لقاء ربي، ولكن عليكم بمحمد ﷺ: عبد قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخّر» . قال النبي ﷺ : «فيأتونني فأمشي بين سماطين من المؤمنين فأقرع باب الجنة ، فإذا فتح لي (كذا) ثم يقال لي : «يا محمد اشفع نشفّعك، فيقول : يا رب مابقي إلاّ من حبسه القرآن» يعني أوجب عليه الخلود في النار» قال أهل العلم : هو المقام المحمود الذي يحمده فيه الأولّون والآخرون حيث نجّاهم الله من ذلك المقام ، ويحمده الأولون بما فتح لهم من الشّفاعة ، وكانت مخزونة لا يصل اليها أحد حتّى يفتحها رسول الله ﷺ ، فاذا شفع رسول الله ﷺ يشفع آدم في وقت وقّت له في ولده ثم يشفع الأنبياء كل نبي يشفع لأمتّه ، ويشفع المؤمنون ، وكذلك شاء الله أن يدخل المؤمنون الجنة بالشّفاعة حتى بلغنا أنّ الشهيد يشفع في سبعين من أهل بيته إذا كانوا مؤمنين متقين»[79] ويحلل المحشّي هذا الحديث تحليلا ضافيا ويستشهد بأقوال من سبقه من علماء الإباضية خاصّة منهم الجيطالي وتبغورين ، ويتبنّى مواقفهم ، كما يقارنها بأقوال ورادة في الصّحاح ، ويناقشها ، وتتمثل عصارة تحليله في قوله : وهي (الشّفاعة) عند أصحابنا في الحساب بعد طول مقام على أرجلهم ، وبعد أن بشر أصحاب الإيمان وأخذوا كتبهم بأيمانهم فشفع لهم حتى أراحهم الله من الموقف ، وهي تشريف منازلهم وترفيع لدرجاتهم لأنّ من أوجب له القرآن الخلود في النّار لا شفاعة له»[79مكرر] .

---

(79) الربيع بن حبيب : المسند : 4 / 23 عدد 1004 ، ونقلنا ما نسبه الربيع لاهل العلم لانه يزيد الموضوع توضيحا . ر . ابن ماجة : زهد 37 احمد بن حنبل : 3 / 116 . ر . ونسنك : المعجم المفهرس : 2 / 536 .

(79 مكرر) : المحشي : حاشية الترتيب 137/8 . ر. عبد الله السالمي : المشارق : 289 .

كما يرد بشدّة على الأقوال التي حشرت المتّقين في عذاب أهوال يوم القيامة ، فيقول نقلا عن تبغورين : «وهذا من تزيين الشّيطان لهم في احاديثهم وكيف يكون هذا في المسلمين بعد قول الله عزّ وجلّ ﴿ يوم نحشر المتقين إلى الرحمٰن وفدا ونسوق المجرمين إلى جهنم وردا﴾ (19 مريم 86) وقوله : ﴿لا يسمعون حسيسها﴾ (21 الانبياء 102) أم كيف يكون المؤمن مضبطا على بطنه وقد قال الله في كتابه : ﴿لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ (46 الاحقاف 13) وما وصفهم من الغضارة والنضارة ... ولكن الصّراط المستقيم هو دين الله الذي افترضه الله على عباده والعدل الذي أنزله ، وهو دقيق لا يوافق الهوى ولا الشهوات، ولذلك يشبّهونه بحد السّيف المرهف، والشّفرة الرّقيقة الدّقيقة، فلا يميّزها إلّا ذو الحجا والنّهى والبصيرة النّافذة، مع عون الله وتوفيقه[80].

ثم يقول مبيّنا موقفه الشّخصي : «أقول : وممّا يدلّ على أنّ المسلمين ليس عليهم شيء من أهوال الآخرة وإن كانوا يشاهدونها قوله عز وجل : ﴿لا يحزنهم الفزع الأكبر﴾ (21 الأنبياء 103) .... وقوله : ﴿وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة﴾ (75 القيامة 23) اي منتظرة متى يؤذن لها في دخول الجنة ، الى غير ذلك من الآيات الدّالة على أنّ المسلم لا حرج عليه يوم القيامة في موطن من المواطن لأنّ الله لا يجمع على شخص واحد أمنين أو خوفين بل من أمن في الدنيا خاف في الآخرة ، ومن خاف في الدّنيا أمن في الآخرة ، وفي الحديث «لا راحة للمؤمن دون لقاء ربه»[81] الى غير ذلك من الأحاديث ، فالظّاهر أنّ معنى قول المسلمين عند طلب الشّفاعة «فيريحنا من هذا المقام» أي لما فيه من النّظر الى الأهوال وأن يصل اليهم منها شيء لأنّهم آمنون مطمئنون ؛ جعلنا الله منهم آمنين»[82] .

ـ وما جاء عن جابر بن زيد عن النبي ﷺ : «ليست شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» ... يحلف جابر عند ذلك ، ما لأهل الكبائر شفاعة لأنّ

(80) المحشي : حاشية الترتيب : 8 / 146 ، نقلا عن تبغورين : اصول الدين : 68 ـ 69 .

(81) لم يرد في معجم ونسنك .

(82) المحشي : حاشية الترتيب 8 / 146 ـ 147 .

الله أوعد أهل الكبائر النّار في كتابه ، وإن جاء الحديث عن انس بن مالك أنّ الشّفاعة لاهل الكبائر فوالله ما عن القتل والزّنا والسّحر وما أوعد الله عليه النار . وذكر عن أنس بن مالك يقول : إنّكم لتعملون أعمالا هي أدقّ في أعينكم من الشّعر ، ما كنّا نعدّها على عهد رسول الله ﷺ إلاّ من الكبائر»[83] .

ويقول السّالمي في شأن هذا الحديث : «وخالفت الأشاعرة فيها (الشّفاعة) فأثبتوها لأهل الكبائر تعويلا على حديث رووه : «شفاعتي لاهل الكبائر من أمّتي»[84] ويجاب بوجوه :

أحدها : أنّه خبر واحد لا يعارض القطعي .

وثانيها : أنّه لو لم يعارض قطعيا لما أوجب العلم .

وثالثها : أنّه عارضته رواية مثلها ونصّها : «لا تنال شفاعتي أهل الكبائر من أمّتي» فهذه بتلك ، على أنّ هذه قد عضدها الكتاب ، وتلك قد خالفته، فوجب إمّا القول بوضع تلك الرواية إذ لو كانت الشّفاعة لأهل الكبائر لتقرّب إليه المتقرّبون بالكبائر[85] .

---

(83) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح : 4 / 22 عدد 1004 . ر . احمد الشماخي : الرد على صولة الغدامسي : 46 .

(84) انظر ما سبق : 667

(85) يقول القاضي عبد الجبار ردّا على المرجئة : «ثم يقال لهؤلاء المرجئة : أليس أنّ الأمّة اتفقت على قولهم : اللهم اجعلنا من أهل الشفاعة ، فلو كان الأمر على ماذكرتموه لكان يجب أن يكون هذا الدّعاء دعاء لأن يجعلهم الله تعالى من الفسّاق وذلك خلف» . الأصول الخمسة : 692 كما يقول أيضا : «وانّما تعلّقوا بأخبار أكثرها مضطربة ، وما يعرف منها فهو ما روي : أنّ شفاعتي لأهل الكبائر من امتي» وذلك إن صح فالمراد به إذا تابوا وأنابوا .» فضل الاعتزال : 208 .
كما يقول ايضا : «والجواب أنّ هذا الخبر لم تثبت صحّته أوّلا ، ولو صح فإنّه منطوق بطريق الآحاد عن النبي ومسألتنا طريقها العلم ، فلا يصح الاحتجاج به .
ثم إنّه معارض بأخبار رويت عن النبي في باب الوعيد نحو قوله : «لا يدخل الجنة نمّام ولا مدمن خمر ولا عاق» ... فليس بان يوجد بما أورده اولى من ان =

وإمّا القول بأنّها معلّقة بشرط دلّ عليه الكتاب وهو ما إذا تابوا ، فإنّ من فعل كبيرة وتاب منها كان مستحقّا لأن يشفع له غيره ، ولا يلزم من هذا تخصيص الشّفاعة لمن أتى الكبيرة ثم تاب منها دون من أوفى في طول عمره لتغليب من عصى فتاب على من لم يعص قطّ ، والفائدة في تخصيصهم بالذّكر دفع إياسهم من رحمة الله وتسهيل الطريق لهم ﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله﴾ (39 الزمر 53) » .(86)

ويستدل المحشّي بما أورده الجيطالي من أدلّة من القرآن ومن الحديث الى أن يصل الى ما نقله منسوبا الى جابر بن زيد وهو قوله : «والله ما شفاعة الملائكة والنبيين والمؤمنين إلّا للتائبين» وكان يقول : «ما نالت دعوة مؤمن منافقا قط». وقوله : «الشّفاعة ليست لمن استوجب العقاب فيصير بها الى الثواب ، ولكن الشّفاعة للمؤمنين زيادة لهم في الثواب ، وتشريف المنازل، وبالله التوفيق»(87) .

ثم ينقل المحشّي نصوصا عن الجيطالي والغزالي أساسها أنّ ما كان يعتبر كبائر عند الصّحابة وعلماء الآخرة صار يعتبر من الصغائر أو من المعروف أحيانا في العصور المتأخرة ، هذا توضيحا لتعليق جابر بن زيد على رواية أنس بن مالك (88) .

= يوجد بما رويناه فيجب اطراحها جميعا أو حمل أحدها على الآخر فنحمله على ما يقتضيه كتاب الله وسنّة رسوله . ويقول المراد به شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي اذا تابوا» الاصول الخمسة 691 . وعن الحديث ر . ونسنك : المعجم الفهرس : 7 / 1 ر. مسلم : إيمان 168 . أحمد بن حنبل : 5 / 389 . 391 .

(86) عبد الله السالمي : المشارق : 288 .

(87) اسماعيل الجيطالي : القناطر ط 2 : 1 / 321 .

(88) ر . المحشي : حاشية الترتيب 8 / 133 . ويورد الرازي تحليلا طويلا لاحتجاج المعتزلة في الرّدّ على من نسب الى النبي عليه السلام أنّ الشّفاعة لاهل الكبائر من الأمّة الاسلامية عند معارضة الرواية فيعتبرون أنّها من الآحاد مردودة اذا خالفت القرآن ، ويرون أنّه لا يصحّ أن تخص أهل الكبائر لأنّ في ذلك حرمانا لأهل الثواب ، ويلحّون على أنّه ظني والظني لا ينفع في العقيدة .

وعند التسليم بها جدلا يؤوّلونها على أنّها استفهامية للإنكار من باب قوله : «هذا =

ثم إلى جانب هذا الحديث تورد المصادر الإباضية أحاديث أخرى في هذا النسق إلّا أنها لا تلتفت إلى بقية الأحاديث التي اعتمدها المثبتون[89]. ومما ترويه هذه المصادر : **ما جاء عن جابر بن زيد** عن النبي ﷺ : «ما منكم من أحد يدخل الجنة إلّا بعمل صالح وبرحمة الله وشفاعتي» .

— **وبنفس السّند** : «لا تنال شفاعتي سلطانا غشوما للناس ، ورجلا لا يراقب الله في اليتيم» .

— **وبنفس السّند** : «لا تنال شفاعتي الغالي في الدين ، ولا الجافي عنه» [90] .

— **قال** ﷺ : «**صنفان من أمتي لا تنالهما شفاعتي يوم القيامة ... قال : القدرية والمرجئة** [91]»

ويورد تبغورين أحاديث أخرى بدون سند وهي **قوله** ﷺ : «يا فاطمة بنت رسول الله ويا صفية عمّة رسول الله اعملا لانفسكما فإني لا أغني عنكما من الله شيئا»[92] .

— **وقوله** ﷺ : «لا ينال شفاعتي أهل الكبائر من أمتي ، ولا ينال شفاعتي

ربي» ، كما يفترضون أنّ كلمة لاهل الكبائر قد تحتمل أهل اكبر الطاعات . الرازي : التفسير الكبير : 3 / 63 .

(89) وسنذكر ردهم على الحديثين الأخيرين في قضية الخلود . انظر ما يلي ص 753 .

(90) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح : 4 / 22 عدد 1001 — 1002 — 1003 لم ترد في معجم ونسنك . هذا ما ينقله شارح النونية ورقة 117 قفا وامحمد اطفيش : هيميان الزاد ط 2 : 1 / 23 — 24 .

(91) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح : 3 / 11 عدد 806 . لم يرد في معجم ونسنك .

(92) ر . عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 118 وجه.عبد العزيز الثميني : النور 303 . ر . عبد الله السالمي : المشارق 290 . وعن الحديث ر . البخاري : وصايا 11 تفسير سورة الشعراء الآية 2 . الدارمي رقاق 23 . احمد بن حنبل 1 / 206 ر . ونسنك : المعجم المفهرس : 5 / 15 .

زان ولا سارق ، ولا مدمن على خمر ، ولا قاتل النفس التي حرم الله إلا بالحق»[93] .

ـــ وقوله عليه السلام : «وليُذادَنّ رجال عن حوضي كما يذاذ البعير الضال ، وأقول : «هلمّ هلمّ ، أصحابي ، أصحابي» فيقال لي : «قد غيروا بعدك ولم يزالوا مرتدّين على أعقابهم . فأقول سحقا ، سحقا . فاختلجوا دوني فيمرّ بهم ذات الشمال»[94] .

ذلك تقريبا ما تجمّع لدى الإباضية من نصوص الحديث في باب الشفاعة، ونحن نرى أنّها تتظافر لتثبت ألّا شفاعة لأهل الكبائر فكيف يمكن أن نقارن بينها وبين ما ورد عند غير الإباضية ؟

تأملات في نصوص هذا وذاك من القرآن والسنة :

لقد تجاذب الطّرفان نفس النصوص القرآنية التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ، وكلّ من أحس بشيء من الضّعف في التأويل والتّوضيح يلجأ إلى التّدعيم بالحديث الشريف ـــ ودائرة الاختلاف واسعة بالنسبة الى هذه النّصوص ، بين التواتر لفظا ومعنى أو معنى فقط . وبين الإرسال والايصال ـــ للوصول الى تقوية الموقف المتبنّى .

أمّا خلاصة القول في الاستدلالات القرآنية فتتمثل في الاعتماد الكلّي على التأويل عند الطرفين إذ لا نجد نصّا صريحا يحدد موضوع الشّفاعة من جميع جوانبه ، وغاية ما هنالك أنّ الشفاعة حقّ ، وأنّ مردّها كبقية الأمور الى الله تعالى ولن تكون إلّا بإذنه ، ولهذا اختلف الناس في تعيين الشّفعاء والمشفوع لهم ، وهل هي شفاعة واحدة أو شفاعات ؟ وهل هي يوم القيامة أو تمتدّ الى ما بعد الجزاء لتنقل قوما من النّار الى الجنة[95] ؟

والمتأمّل في مختلف التأويلات يلفت انتباهه أمر جلي وهو أنّ الأشاعرة

---

(93) لا يوجد في معجم ونسنك .

(94) تبغورين : اصول الدين 70 ـــ 71 . ر . مسلم : طهارة 39 . ابن ماجة : زهد 36 . الموطأ : طهارة 28 ر . ونسنك : المعجم المفهرس 2 / 194 .

(95) عن المسائل المذكورة انظر مايلي : 689 وما يلي.

ومن سلك مسلكهم في إثبات الشّفاعة لأهل الكبائر ــ وهم عادة يحجمون عن التّأويل بل يعيّرون به المعتزلة ــ كانوا أكثر توغّلا في التّأويل في موضوع الشّفاعة ، ومواقف الرازي من الآيات المذكورة أكبر دليل على ذلك.

معنى هذا أنّهم اعوزهم الظّاهر فاضطروا للردّ على خصومهم لاستعمال نفس السلاح لتقرير ما جنحوا اليه ممّا يتماشى مع موقفهم العام من خلف الوعيد ومن القول بالخروج من النّار .

أمّا الطّرف المقابل ــ الإباضية والمعتزلة ــ فليس من الغريب أن يعتمد على التأويل إذ أقرّ به من البداية ورأى ألّا سبيل الى فهم القرآن الكريم بدون اعتبار أنّ له ظاهرا وباطنا(96) .

وقد كان مدار التّأويل على نقطتين هما الخصوص والعموم واحتمالات وظائف الكلمات .

أ) الخصوص والعموم :

فكل الآيات النّافية للشّفاعة عن الظّالمين اعتبرها المثبتون خاصّة بالمشركين بينما اعتبرها المنكرون عامّة تشمل العصاة من أهل الصلاة وفي الغالب يتقارب الاحتجاج بين الطّرفين إلّا أنّ احتجاج الرازي كان معتمدا اعتمادا كلّيا على استنتاجات القياس المنطقي لتخصيص النص بالمشركين .

أما في ما يتعلق بالسّياقات التي تثبت الشفاعة ﴿لمن ارتضى﴾ فقد وصل فيها تأويل الرازي الى حد اعتبار أنّ مرتكب الكبيرة ــ الذي مات مصرّا على كبيرته ــ مرتضى عند الله تعالى على أساس أنّه تلفّظ بكلمة الايمان(97)

---

(96) انظر ما سبق : 655.

(97) وهنا يتحوّل الخلاف الى موضوع الأسماء حيث تتفاوت الفرق الاسلامية في درجات الارجاء.أمّا الاباضية فقولهم فصل وهو ألّا إرجاء . انظر ما سبق : .

والحقيقة أنّه إذا كان مرتكب الكبيرة مرتضى فما الحكمة من تحريمها ؟ ومن هنا تكتسب قضية الشفاعة مع الوعيد والخلود بعدها الحضاري العميق(98) . وفي تأويل مثل هذه السّياقات تبدو حجج المنكرين مستساغة أكثر .

ب) البلاغة والإعراب :

أما العزف على وتر البلاغة والإعراب فهذا طبيعي في فهم النّصوص إلاّ أنّه لم يلجأ اليه إلاّ نادرا في مثل قوله تعالى : ﴿ولا شفيع يطاع﴾ حيث يقول الزّمخشري وينقل عنه محمد اطفيش : «المطاع مجاز في المشفّع لأنّ حقيقة الطاعة نحو حقيقة الأمر في أنّها لا تكون إلاّ لمن فوقك (فان قلت ما معنى قوله تعالى ﴿ولا شفيع يطاع﴾ ؟ قلت : يحتمل أن يتناول نفي الشّفاعة والطاعة معا وأن يتناول الطاعة دون الشفاعة(99)) كما تقول ما عندي كتاب يباع ، فهو محتمل نفي البيع وحده وأن عندك كتابا إلاّ انك لا تبيعه ، ونفيهما جميعا وألاّ كتاب عندك ولا كونه مبيعا ، ونحوه : «ولا ترى الضّب بها ينجحر» . يريد نفي الضّب وانجحاره»(100) .

---

(98) انظر ما يأتي : 753 .

(99) ما جاء بين القوسين ذكر في ما سبق وأعيد هنا ليتّضح المعنى .

(100) الزمخشري : الكشاف : 420 ــ 421 . محمد اطفيش تيسير التفسير ط 1 : 5 / 112 ويقول محشي الكشاف في كتاب الانتصاف : قوله تعالى ﴿ ما للظّالمين من حميم ولا شفيع يطاع﴾ قال فيه : يحتمل أن يكون المنفي الشفيع الذي هو الموصوف وصفته وهي الطّاعة ، ويحتمل المنفي الصفة وهي الطاعة والشفيع ثابت . اهـ كلامه .

قلت : إنّما جاء الاحتمال من حيث دخول النّفي على مجموع الموصوف والصّفة ونفي المجموع كما يكون بنفي كل واحد من جزأيه كذلك يكون نفي أحدهما على أنّ المراد هنا كما قال نفي الأمرين جميعا . حاشية الكشاف : 3 / 420 ــ 421 .

والحقيقة أنّ القضيّة البلاغية هنا تعلّقت بنفي الشّفيع أو إثباته ، ولم تتعلّق بالمشفوع له حيث رجع الأمر الى التّخصيص والتّعميم[101] .

فمدار التّأويل حينئذ على التّخصيص والتعميم ولذلك حلل الرّازي الكلام في آيتين ثم أحال على هذين التحليلين في ما جاء من آيات أخر .

ذلك أهم ما يقال عن الاستدلالات القرآنية ، أمّا الاستدلالات بالحديث فهي أيضا رغم أنّها جاءت موضحة للقرآن الكريم فإنّها لم تسلم من التأويل إذا لم يطعن في صحتها تماما ، والأقرب لدى هؤلاء وهؤلاء إذا تعارضت الأحاديث وتضاربت أن يطعن كلّ في صحّة الحديث الذي يحتج به الآخر .

والقضية تتلخص أيضا في نقطتين :

أولاهما : ذلكم الحديث الطويل الذي أثبته الطّرفان مع اختلاف جوهري في النقط الحساسة واتفاق في السياق العام[102] .

ويتمثل الاختلاف في بداية الحديث خاصة حيث إنّ الذّاكرين للشّفاعة عند الإباضية هم أهل الإيمان من أتباع الانبياء وهم الذين يطلبونها من الله ولا دخل للبقية فيها . أمّا عند البخاري ومسلم فالطّلب عام ويتقدم الناس جميعا كافرهم ومؤمنهم لطلب الشّفاعة ومن هنا اختلف الموقفان .

---

(101) ويقول الرازي في هذا الصدد : «والجواب على جميع أدلّة المعتزلة بحرف واحد وهو أنّ أدلّتهم على نفي الشّفاعة تفيد نفي جميع أقسام الشّفاعات ، وأدّلتنا على إثبات الشّفاعة تفيد إثبات شفاعة خاصّة والخاص والعام اذا تعارضا قدّم الخاص على العام ، فكانت دلائلنا مقدّمة على دلائلهم» . التفسير الكبير : 3 / 65 .

(102) اما المعتزلة فينقل عنهم الرّازي ما يلي : .
أ) أنّ هذه الأخبار طويلة فلا يمكن ضبطها بلفظ الرسول ﷺ ، فالظاهر أنّ الراوي رواها بلفظ نفسه ، وعلى هذا التقدير لا يكون شيء منها حجة .
ب) وأنّها خبر عن واقعة واحدة وأنّها رويت على وجوه مختلفة مع الزّيادات والنّقصانات وذلك أيضا مما يطرق التّهمة اليها ... التفسير الكبير 3 / 64 .

كما يقع إشكال في ما يصيب المسلمين الموفّين من تعب يوم القيامة مع أنّ النّصوص صريحة في ألّا تعب لهؤلاء[103] .

أمّا قبيل الآخر فقد ناقش الأشاعرة أنفسهم قوله عليه السلام «ثم أخرجهم من النّار فأدخلهم الجنة»[104] والحال أنّهم ما يزالون في الموقف ، فقال ابن حجر في قوله : ثم أخرجهم من النار «قال الدّاودي : كأنّ راوي هذا الحديث ركّب شيئا على غير أصله ، وذلك أنّ في أوّل الحديث ذكر الشّفاعة في الإراحة من كرب الموقف ، وفي آخره ذكر الشّفاعة في الإخراج من النّار ، وذلك إنّما يكون بعد التحوّل من الموقف ... وهو إشكال قوي[105].

أما خاتمة الحديث فمتفق عليها عند الطرفين «ما بقي إلّا من حبسه القرآن أي أوجب عليه الخلود» . وهنا يرجع الأمر إلى التأويل فمن الذين حبسهم القرآن عن الشفاعة أالمشركون فحسب أم يشمل الأمر مرتكبي الكبائر المصرّين ؟

وهكذا رغم الاتّفاق على إثبات الشّفاعة اعتمادا على هذا الحديث بقي الخلاف قائما في شأن المشفوع لهم .

ثانيهما : «النّفي والإثبات اعتمادا على نفس النّص : «ليست الشفاعة لأهل الكبائر من أمتي» «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» .

---

(103) انظر ما سبق : 678 و679

(104) الظّاهر أن ابن حجر اعتمد رواية تختلف عن النص الذي أثبتناه : 665 ــ 667 اذ لا نجد في هذا النص قوله : «اخرجهم من النار» بل لا نجد إلّا قوله : «أدخلهم الجنّة» ولا غرابة في ذلك اذ نبهنا الى كثرة الخلاف في رواية هذا الحديث : 667 .

(105) ر . المحشي : حاشية الترتيب : 8 / 148٠ .

رغم لجوء المنكرين الى تأويل هذا الحديث عند التسليم بصحته جدلا على أنّه يخص التائبين فإنّ الرازي لم يعتبره كافيا وحده بل يعتبر أنّه في حاجة إلى الأحاديث الأخرى لتعاضده .

والمتأمّل في النّص يحار في أمر هذا الحديث فهل كان التحوير بالزيادة أو بالنقصان ؟ هل وجد النّفي فحذف أو لم يوجد فأضيف ؟ ولا بدّ من أحد الاحتمالين لكن لا نستطيع أن نجزم جزما نهائيا[106] بهذا ولا بذاك، وغاية ما هنالك أنّ الإباضية جزموا بأنّ النّفي دخيل وحتى إن وجد فإمامهم جابر ين زيد يعفي أنس بن مالك من أن يكون قد استعمل كلمة كبائر بمفهومها الاصطلاحي وإنّما حمل ذلك الاستعمال على التّهويل بمفهوم أن حسنات الفجار سيئات عند الأبرار .

لكن لنا أن نتساءل لماذا لم يتفاوض جابر بن زيد مع أنس بن مالك مع ما بينهما من مودة[107] في شأن هذا الحديث ، ولو فعلا لأراحا الأمّة من داء الاختلاف ولكان القول فصلا ؟

أمّا بقية الأحاديث المستشهد بها عند الطرفين فهي لا تزيد الهوة إلاّ عمقا ، وكلّما اتّسعت رقعة الاختلاف كان لها أثر أوسع في سلوك كلّ من الطرفين[108].

وبعد التأمّل فى احتجاج[109] كلّ من الطرفين ــ المنكرين والمثبتين ــ

---

(106) هذا يحتاج اى عمل خاص وجهد طويل أوسع من هذا العمل .
(107) ر . ترجمة حياة جابر ص 19 . ر . الدرجيني : الطبقات 2 / 205 .
(108) انظر ما يلي : 754
(109) وقد جاءت الاشارة الى ضرب من الاحتجاج العقلي عند عمرو التلاتي حيث يقول : «فمن زعم أنّ الشفاعة تكون لأهل الكبائر لزمه القول بأنّهم يدخلون الجنة ، وأنّ الامة كلها في الجنة ، وذلك خلاف ما في الكتاب والسنة من أنّ من الأمة مخلدين =

لم يبق إلّا أن ننظر في تحديد الشّفعاء وكيف لا يشفعون إلّا بإذن الله تعالى .

الشفعاء وحدود شفاعتهم :

قال تعالى : ﴿فما تنفعهم شفاعة الشّافعين﴾ (74 المدّثر 48) .

وقال : ﴿فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا﴾ (7 الاعراف 53) في الآيتين إشارة إلى تعدّد الشافعين فمن هم هؤلاء ..؟

لقد أوردنا في آخر حديث الشفاعة العظمى ما نسب إلى أهل العلم[110] ومفاده أنّ الرسول عليه السلام يفتح الشّفاعة المخزونة ، ثم يليه في الشفاعة بقية الأنبياء ويذكر النص بعد ذلك الشّهداء .

ويفهم من قوله تعالى على لسان الملائكة : ﴿فاغفر للذين تابوا﴾ (40 غافر 4) أن الملائكة يمكّنهم الله تعالى من الشّفاعة ، وقد بين جابر بن زيد ذلك بقوله «ما شفاعة الملائكة والأنبياء إلّا للتّائبين»[111].

ويفهم من كلام السّالمي أنّ هناك شفعاء بعد الرسول عليه السلام حيث

= في النّار وهم أهل الكبائر الميتون عليها غير التائبين منها ، ولأنّها لو كانت لهم لم يجز سؤال الكون من أهلها لاستلزامه سؤال الكون من أهل النّار غير الجائز . شرح النونية ورقة 117 قفا ورقة 118 وجه . عبد العزيز الثميني : النور : 302 وقد وقف عند مثل هذا الاحتجاج القاضي عبد الجبار . ر . فضل الاعتزال : 208 — 209 والأصول الخمسة : 688 . وقد رد الرازي بشدّة على القفّال القائل بأنّه لا يجوز في حكمة الله تعالى التّسوية بين أهل الطاعة وأهل المعصية ، وبيّن تأثّره بالاعتزال مع قلّة نصيبه من معرفة الكلام . ر . التفسير الكبير : 7 / 10 — 11
والملاحظ أنّ مثل هذا الاحتجاج ثانوي تماما في مثل هذه القضية الغيبية .

(110) انظر ما سبق : 678

(111) عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 117 قفا عبد العَزيز الثميني : النور 301 .

يقول : «وإنّما خصّ شفاعة الرسول ﷺ[112] بالذّكر دون شفاعة غيره لأنّ من لم تنفعه شفاعته لم تنفعه شفاعة غيره بطريق الأوْلى»[113] .

فالشّفاعة حينئذ حسب الإباضية تكرّم يمنّ به الله تعالى على الرّسول محمد ﷺ ثمّ على الملائكة والأنبياء والصّالحين من المؤمنين . وليس معنى ذلك كما ذكرنا أنّ الشفاعة تبدّل إرادة الله الأزلية بل هي مطابقة لما سطّر في الأزل[114].

---

(112) يشير الى قوله في المتن الذي شرحه : (رجز)

شفاعة الرسول للتقيّ من الورى وليس للشقيّ

(113) عبد الله السالمي : المشارق : 288 .

(114) يقول القاضي عبد الجبار : «وجملة ذلك أنّ فائدة الشّفاعة رفع مرتبة الشفيع والدّلالة على منزلته من المشفوع (كذا) . الاصول الخمسة : 689

ويفهم من كلام الرازي في إثبات حجج المثبتين للشّفاعة لاهل الكبائر أنّه لا خلاف في تحديد الشفعاء . التفسير الكبير : 1 / 59 ــ 63

أمّا القرطبي فيورد ما ذكره ابن عطية من أنّ العلماء والصّالحين لا يشفعون إلّا لمن لم يصل الى النّار وهو بين المنزلتين ، أو وصل ولكن له أعمال صالحة ، وينتقده بشدّة ويتعجّب كيف لم يطّلع ابن عطية على ما جاء في صحيح مسلم من أنّ الأمر أوسع من ذلك حيث تظلّ الشفاعة تتكرّر الى أن يخرج من له مثقال ذرّة من خير في قلبه .

ومما يذكر أيضا من تخريج ابن ماجة في سننه عن ابن مالك قال : «قال رسول الله ﷺ : يصفّ الناس يوم القيامة صفوفا ــ وقال ابن النّمير ــ اهل الجنة ــ فيمرّ الرجل من أهل النار على الرّجل فيقول يا فلان أما تذكر يوم استقيت فسقيتك شربة ! قال : فيشفع له ، ويمرّ الرّجل على الرّجل فيقول أما تذكر يوم ناولتك طهورا ؟ فيشفع له ، قال ابن النّمير ويقول : يا فلان أما تذكر يوم بعثتني لحاجة كذا وكذا فذهبت لك ؟ فيشفع له . القرطبي : احكام القرآن 3 / 273 ــ 275 . وعن الحديث المذكور : ر . ابن ماجة ادب 8 . ر. ونسنك : المعجم المفهرس : 3 / 318 .

هؤلاء هم أصناف الشّفعاء فهل تكون شفاعتهم مطلقة ؟ وإن لم تكن مطلقة فما هي حدودها ؟.

حدود شفاعة الشافعين :

لقد بيّنا الاختلاف في ضبط حدودها بالنسبة إلى المشفوع لهم ، وبقي أن نثبت حدودها بالنسبة إلى المشفوع عنده وهو الله تبارك وتعالى .

يختلف أمر الشفاعة اختلافا جوهريا بين الدنيا والآخرة ، فإن كانت الشفاعة لدى العظماء في الدنيا تكون بدون إذن منهم وبدون علم لديهم وقد تقلب مجرى الحقائق فالعادل يقبل الشّفاعة لثبوت خطئه ، والظّالم يقبلها لإرضاء الشفيع ولو كان ذلك على حساب المحكوم عليه ، فهي عند الله أرفع وأسمى ولن تكون إلاّ بإذن الله تعالى ولمن ارتضاه تعالى ورفع مقامه . قال عز من قائل : ﴿من ذا الذي يشفع عنده إلاّ بإذنه﴾ (2 البقرة 255) وقال : ﴿ ما من شفيع إلاّ من بعد إذنه﴾ (10 يونس 3) وقال : ﴿يومئذ لا تنفع الشّفاعة إلاّ من أذن له الرحمن﴾ (20 طه 109) وقال : ﴿ولا تنفع الشّفاعة عنده إلاّ لمن أذن له﴾ (34 سبأ 23).

وقال يوسف المصعبي في تفسير آية البقرة : ﴿من ذا الذي يشفع عنده إلاّ بإذنه﴾ : أي لا حد يشفع . قال في الكشاف : ﴿من ذا الذي يشفع عنده﴾ بيان لملوكته وكبريائه وأن أحدا لا يتمالك أن يتكلّم يوم القيامة إلاّ إذا أذن له في الكلام كقوله : ﴿لا يتكلمون إلاّ من أذن له الرحمن﴾ (78 النبأ 38) (115).

---

(115) يوسف المصعبي : حاشية على الجلالين : 72 . الزمخشري : الكشاف 1 / 384 ، ويسكت القاضيّ في تنزيه القرآن عن الشّفاعة في آية البقرة ويونس وطه إلّا أنّه تعرض لها في سورة سبأ كما تعرّض لها في متشابه القرآن في سورة طه وهذا قوله في سورة طه : «يدلّ على قولنا في الشفاعة وأنّها لا تكون لأعداء الله لأنّه تعالى بيّن أنّها لا تنفع إلاّ من اختص بهذين الشرطين : =

ويقول محمد اطفيش : «الاستفهام إنكاري ، فهو نفي بدليل إلاّ ، أي انتفى لعظم شأنه تعالى وكبريائه أن يخلّص أحدا غيره منه تعالى بتوسّل وخضوع إليه ، فكيف يخلّصه عنادا أو محاربة إلاّ بأن يأذن له بالشّفاعة ... الآية مخبرة أنّه لا شفاعة لأحد عنده إلا بإذنه ، وإنّما يشفع الأنبياء والمؤمنون .

﴿وعنده﴾ متعلّق بشفيع أو بمحذوف حال من ضمير يشفع ، والمعنى على الأول : من ذا الذي يوقع عنده الشّفاعة ، وعلى الثاني من ذا الذي يشفع حال كونه قريبا إليه تعالى عن النّسب ، وقرب المسافة ، وهذا أقوى ، فإنّه إذا كان لا يشفع القريب فكيف يشفع البعيد . والباء متعلقة بقوله ﴿يشفع﴾ أي لا يشفع أحد عنده بأمر من الأمور إلاّ بإذنه ، أو بمحذوف حال من المستتر فيه ، أي لا يشفع في حال إلاّ ثابتا بإذن الله» [116] .

= أحدهما أن يكون الاذن واضحا في بابه .
والثاني أن يكون مرضي الطريقة في القول ، فمن يقول الكذب ومالا يجوز لا يجب أن يكون داخلا في الشّفاعة على وجه . متشابه القرآن : 2 / 494 ويقول في سورة سبأ : « من المراد بذلك » ؟
وجوابنا أن المراد بذلك الملائكة ، بيّن تعالى انهم لا يشفعون إلّا باذنه وأنّهم بخلاف الشياطين فلا يقع منهم إلّا ما هوطاعة لله تعالى» . تنزيه القرآن : 339 .

(116) امحمد اطفيش : هيميان الزاد ط 2 : 3 / 355 .
ويتبنى محمد عبده نفس الموقف حيث يقول ﴿من ذا الذي يشفع عنده﴾ منهم فيحمله على ترك مقتضى ما مضت به سنّته ، وقضت به حكمته وأوعدت به شريعته ، من تعذيب من دسّى نفسه بالعقائد الباطلة ، ودنّسها بالأخلاق السافلة ، وأفسد في الارض وأعرض عن السنّة والفرض ، من ذا الذي يقدم على هذا من عبيده إلّا باذنه والأمر كله له صورة وحقيقة ، وليس هذا الاستثناء نصّا في أنّ الإذن سيقع ، وإنّما هو كقوله : ﴿ يوم يأت لا تكلم نفس إلّا باذنه ﴾ (11 هود 105) فهو تمثيل لانفراده بالسّلطان والملك في ذلك اليوم : ﴿ يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ لله ﴾ (82 الانفطار 19) ولهذا قال البيضاوي في تفسير =

واضح من خلال هذه التحاليل أنّ الفرق الاسلامية متّفقة على أنّ شفاعة الشافعين لا تتمّ إلاّ بإذن الله إلاّ أنّ دائرة هؤلاء تضيق وتتسع حسب منطلق أهل الإثبات وأهل الإنكار ويبدو أنّ أحسن ما قيل في هذا الباب هو قول محمد عبده بأن إذنه غير معروف [117].

وفعلا فإنّ تحديد هذا الإذن يعتبر ضربا من التّطاول على الغيب يحسن بالمسلمين أن يتساموا عنه ، والحقيقة أنّ الأمر لله من بعد ومن قبل ، ويتجلّى ذلك يوم القيامة في قوله عز من قائل ﴿والأمر يومئذ لله﴾ (82 الانفطار 19) .

يبدو بعد هذه التأمّلات أنّه لم يبق إلاّ أن نختم الحديث عن الشفاعة وذلك بعرض مواقف العلماء من صلتها بأصول الدين .

أمّا المصادر الإباضية فتعتبر أنّ صلتها بعلم أصول الدّين وثيقة فالجيطالي مثلا يقول : «إنها حقّ فمن كذّب بها فقد كذّب بالقرآن»[118] ويميّز السّالمي بين المتأول فيعتبره كافرا كفر نعمة وبين غير المتأول فيعتبره مشركا[119].

= الجملة بيان لكبرياء شأنه وأنّه لا أحد يساويه أو يدانيه ويستقلّ بأن يدفع ما يريده شفاعة واستكانة فضلا عن أن يعاوقه عنادا أو مناصبة .
وقال الاستاذ الامام ما محصّله : إنّ في هذا الاستثناء قطعا لأمل الشّافعين والمتكلمين على الشفاعة المعروفة التي كان يقول بها المشركون وأهل الكتاب عامّة ببيان انفراده تعالى بالسلطان والملك وعدم جرأة أحد من عبيده على الشّفاعة أو التّكلم بدون إذنه وإذنه غير معروف لأحد من خلقه . تفسير المنار : 3 / 30 3 / 30 ـــ 31 راجع في هذا الشأن القرطبي : احكام القرآن 3 / 275 والطاهر ابن عاشور التحرير والتنوير : 3 / 21 . وكل منهما يوسع في إذن الله تعالى اعتمادا على نصوص من الحديث .

(117) ر . محمد عبده : تفسير المنار : 3 / 31 .

(118) اسماعيل الجيطالي : قناطر الخيرات ط 2 : 1 / 230 .

(119) ر . عبد الله السالمي : المشارق : 287 .

وهذا الموقف متأصّل عند الإباضية يرجع إلى إمامهم جابر بن زيد حيث كان يحلف أنّه ما لأهل الكبائر شفاعة لأنّ الله قد أوعدهم النار في كتابه[120] وما يزال مستمّرا إلى يومنا هذا .

ومهما يكن من أمر فإنّنا نتفق مع جواد مغنية في أنّ أحسن شفيع للإنسان إنّما هو عمله وبه يكون من أولياء الله والملائكة والرسل والأنبياء ، والحقيقة أنّ الشّافع الحق إنّما هو الله رب العالمين ، إذ يقول عزّ من قائل : ﴿الله الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش ، ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع ، أفلا تتذكّرون﴾ (32 السجدة 4)[121] كما يقول : ﴿قل لله الشّفاعة جميعا ، له ملك السماوات والأرض ، ثم إليه ترجعون﴾ (39 الزمر 44)[122]. فالله حينئذ هو «مالك إجابة شفاعة الشفعاء الحقّ»[123].

---

(120) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح : 4 / 22 وانظر ما سبق : 679
ملاحظة : يجدر أن نشير الى أنّ كلّا من الطّاهر بن عاشور وجواد مغنية قد اعتبرا أنّ موضوع الشّفاعة ليس من القضايا الأصولية الاساسية . فيقول الطاهر ابن عاشور «والحق أن المسألة (الشفاعة) أعلق بالفروع منها بالأصول لأنها لا تتعلق بذات الله ولا بصفاته» الطاهر بن عاشور : التحرير والتنوير 1 / 438.
ويقول جواد مغنية : «والعقل لا يحكم بالشّفاعة من حيث الوقوع لا سلبا ولا ايجابا أما من حيث الامكان فإنّ العقل لا يرى أيّ محذور من وجود الشّفاعة وعليه يتوقّف وقوعها وثبوتها على صحّة النّقل عن الله ورسوله فمن ثبت لديه هذا النّقل وجب عليه أن يؤمن بالشّفاعة وإلّا فهو معذور ... وبهذا يتبيّن معنا أنّ الشفاعة ليست أصلا من أصول الدين وأنّ من أنكرها مؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر ، فهو مسلم بلا ريب» . التفسير الكاشف : 1 / 97 .

(121) ر . امحمد اطفيش : تيسير التفسير : 4 / 776 .

(122) ر . امحمد اطفيش : 5 / 74 .

(123) الطاهر بن عاشور : التحرير والتنوير : 24 / 27 .

والحقيقة فإنّ قضية الشّفاعة تبقى وثيقة الصلة بالوعد والوعيد وقضية الخلود ، ولنجمع الحديث عن البعد الحضاري للكل في آخر المطاف ، ولعله يحسن الآن أن نقف عند قضيّة متفرّعة عن موضوع الخلود وهي هل أنّ الجنّة والنّار مخلوقتان الآن أم لم تخلقا بعد ؟ وهل هما فانيتان في النّهاية أم لا ؟

وجود الجنّة والنّار الآن وفناؤهما

قبل أن نعرض موقف الإباضية من الخلود في الجنّة أو النّار يحسن أن نشير إلى قضيتين أثيرتا على هامش قضية الخلود وهما : هل الجنّة والنار موجودتان الآن ، وهل ستفنيان ؟

1) قضية وجود الجنة والنار الآن[1] :

إنّ الفرق الاسلامية تجاذبت النّصوص التي تثير هذه القضية وقد كان للإباضية نصيب في هذا التجاذب .

والحقيقة أنّ الموقف من القضية يمكن أن يكون بالإيجاب أو السلب أو الوقوف . وقد قال بالوقوف خميس الرستاقي : «ونحن نقول : إنّ الجنّة والنّار حقّ ونؤمن بذلك ، ونردّ علم ذلك الى الله تعالى ، وهو العالم بجميع خلقه»[2].

أ) القائلون بأنّ الجنّة والنّار قد خلقتا بعد :

يقول السّالمي : «ذهب جمهورنا (الإباضية) والأشاعرة[3] وبعض المعتزلة[4] إلى أنّهما موجودان»[5].

---

(1) أي في الحياة الدنيا قبل البعث .

(2) خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج : 1 / 525 ر. يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 22 قفا وقد أشار الى القول بالوقوف دون أن ينسبه الى صاحبه .

(3) يقول الاشعري : «ونقر أنّ الجنة والنار مخلوقتان» ، ويقول ايضا : «ويقرّون أنّ الجنة والنار مخلوقتان». المقالات : 1 / 349.

(4) يذكر الايجي منهم أبا علي الجبائي وبشر بن المعتمر . المواقف : 2 / 445 كما تذكر المصادر الحسن البصري ومعلوم أنّ جل الفرق تتجاذبه

(5) عبد الله السالمي : المشارق : 278

وتتلخص حجج هؤلاء كما جاءت عند ابن محبوب وعثمان السّوفي[6] وعمرو التلاتي[7] ويوسف المصعبي[8] والسالمي[9] و محمد اطفيش[10] كما يلي : «والجنّة والنار مخلوقتان موجودتان الآن لقصة آدم وحواء في الجنة ، وإخراجهما ، وكذا النّار اذ لا قائل بالفرق لقوله تعالى : ﴿أعدت للمتقين﴾ (3 آ عمران 133) وقوله ﴿أعدّت للكافرين﴾ (2 البقرة 24) وقوله : ﴿ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنّة المأوى﴾ (53 النجم 14) .

ومن الأحاديث التي يحتج بها هؤلاء ما جاء عنه عليه السلام «أنّ أرواح الشّهداء تجعل في حواصل طيور خضر تسرح في الجنة وتأوي إلى قناديل معلّقة بالعرش»[11]، وقوله : «الجنة مخلوقة وهي في السماء والنّار مخلوقة وهي في الأرض»[12].[13]. وقوله ﷺ : «اطّلعت على الجنّة فوجدّت أقل أهلها الأغنياء والنساء ، واطلعت على النار ، فوجدت أكثر أهلها الأغنياء والنساء»[14] ولا يطّلع إلاّ على شيء قد خلق وفرغ منه[15].

---

(6) ر. عثمان السوفي : السؤالات : 90

(7) ر عمرو التلاتي : شرح كتاب الديانات : 67

(8) ر يوسف المصعبي : شرح كتاب الديانات : 16 ــ 17 . حاشية على تفسير الجلالين ورقة 22 قفا .

(9) ر عبد الله السالمي : المشارق 278 ــ 279

(10) محمد اطفيش : شرح عقيدة التوحيد ط 2 : 45 ــ 46 .

(11) ر. الترمذي . فضائل الجهاد 13 . الدارمي : جهاد 18 . احمد بن حنبل 6 / 386 . ر. ونسنك : المعجم المفهرس 3 / 201

(12) جاءت أحاديث بعنوان : «ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة» . ر. البخاري بدء الخلق 8،10 . ر. ونسنك : المعجم المفهرس 2 / 73

(13) يوسف المصعبي : شرح كتاب الديانات : 17 . ر. من المراجع الاشعرية الايجي : المواقف 2 / 445 واللقاني والبيجوري : جوهرة التوحيد وشرحها : 182

(14) ر. البخاري : رقاق 16 . بدء الخلق 8 . الترمذي : جهنم 11 . أحمد بن حنبل 1 / 234 ... ر. ونسنك : المعجم المفهرس : 4 / 14

(15) ر. خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج : 1 / 524

ب) القائلون بعدم الوجود الآن :

إن كانت تلك حجج المثبتين فالمنكرون[16] لم يقبلوا هذه الحجج وأقواها قصّة آدم عليه السلام فقالوا في شأنها : «آدم كان رجلا في الجنّة أي بستان له ، على ربوة ، أي محلّ مرتفع ، فعصى ربّه فأنزله لبطن الوادي»[17].

وهؤلاء يرون أنهما يخلقان ليوم الجزاء إذ لا حاجة إلى وجودهما الآن ومن أدلتهم :

«قوله تعالى : ﴿أكلها دائم﴾ (13 الرّعد 35) بمعنى مأكولها دائم أي لا ينقطع ، مع قوله تعالى : ﴿كل شيء هالك إلاّ وجهه ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والإكرام﴾ (55 الرّحمن 27) فلو كانت الجنّة مخلوقة الآن لزم فناؤها وهلاكها ، فلا تكون دائمة ، والنّار مثلها إذ لا قائل بالفرق .

وقوله تعالى :

﴿وجنّة عرضها السماوات والأرض﴾ (3 آل عمران 133) فلو كانتا موجودتين للزم تداخل الأجسام لأنّ الآية صريحة في أنّ عرض الجنّة هو عرض السماوات والأرض» [18] .

---

(16) ابو سهل الفارسي ، وابو المؤثر الصلت بن خميس وابن ابي نبهان من الاباضية، وابو هاشم وعبد الجبار وضرار بن عمرو من المعتزلة . ر. يوسف المصعبي : شرح كتاب الديانات : 17 . امحمد اطفيش : شرح عقيدة التوحيد ط 2 : 45،عبد الله السالمي : المشارق : 278 : الايجي : المواقف : 2 / 445. البيجوري : شرح جوهرة التوحيد : 182

(17) ر. يوسف المصعبي : شرح كتاب الديانات : 17 . البيجوري : شرح جوهرة التوحيد . 182

(18) عبد الله السالمي : المشارق 278

ويقول أبو هاشم في باب الاستدلال العقلي : **«لو وجدتا فلا تكونان إلّا في عالم الأفلاك أو العناصر ، أو في عالم آخر»**[19] .

ج) الردّ على القائلين بعدم الوجود الآن

وقد تصدّى القائلون بوجودهما لهذه الحجج فبينوا أنّه لا حاجة إلى تأويل قصة آدم وحواء في الجنة ، وتأويلها من غير ضرورة إلحاد في الدّين[20].

وأمّا الجمع بين الدّوام والهلاك للوصول إلى أنّهما فانيتان فهو من باب التّأويل المردود إذ كيف تفنيان بفناء الدّنيا وهنالك تبدأ وظيفتهما ويقول السّالمي في هذا الصّدد : «وأجيب عنه بأنّ دوام مأكول إنّما هو على سبيل البدل بمعنى أنّه اذا فني واحد جيء بآخر ، أي لا يتصوّر دوام مأكول واحد بعينه فلا تنافي .

أو نقول : إنّ فناءهما أن تتفرق أجزاؤهما وتبقى ذواتهما على ما هي عليه فتكونان فانيتين صورة باقيتين ذاتا .

أو نقول : إنّ كون ذاتيهما قابلتين للفناء كاف في كونهما فانيين ، فان ما أمكن فيه الفناء لذاته فان على الحقيقة ، ورفع الفناء عنه فعلا ، لعارض عرض عليه من خارج لا يدفع ذلك الامكان الذاتي .

أقول : وهذا هو الجواب لأنّ الأول والثاني وإن أمكنا فهما يَحتاجان إلى دليل يدلّ على أنّ ذات الجنة والنار فانية فعلا على الأول وأنّ صورتهما دون ذاتهما فعلا أيضا على الثاني»[21].

---

(19) ر. الايجي : المواقف : 2 / 445 . امحمد اطفيش : شرح مقدمة التوحيد ط 2 : 45 ـ 46

(20) ر. البيجوري : شرح جوهرة التوحيد : 182

(21) عبد الله السالمي : المشارق : 278

أمّا اعتبار العرض دليلا على وجوب التّداخل فهذا دليل تمجّه البلاغة القرآنية لأن الصّورة من أبلغ وجوه التشبيه يعاضدها التشبيه الصريح في الآية الأخرى ﴿كعرض السمـاء والأرض﴾ (57 الحديد 21) .

بقيت الأدلة العقلية الثلاث لقد جاء دحضها كما يلي :

أما الأول : فلأن الأفلاك لا تقبل الخرق والالتئام ، فلا يخالطها شيء من الكائنات الفاسدات ، وهو باطل ، لأنّ الافلاك أجسام ، واذا كانت أجساما فلا بدّ لها من صانع ، وكذا الأعراض ، فهي قابلة للتغيّر ، والله عزّ وجلّ يغيّرهما .

وأما الثاني : (في العناصر) فلأنّه قول بالتّناسخ ...

وأما الثالث : (في عالم آخر) فلأن العالم بسيط ...[22]

إنّ المتأمّل في حجج الطرفين يجد أنها تمكّن من الاحتمالين إلاّ أنّ حجّة واحدة ترجّح كفّة القائلين بوجودهما الآن وهي قصة آدم عليه السلام إذ جاء فيها تأويل المنكرين في منتهى درجات الضّعف . وما دام آدم قد سكن الجنّة مع زوجته ، وهبطا منها بعد ذلك ليبتليهما الله في الدنيا فلا سبيل إلى إنكار وجودهما . وما جاء من آيات تشير إلى الهلاك يجب أن تتأوّل للتتناسق

---

(22) ر. امحمد اطفيش : شرح عقيدة التوحيد ط 2:45.46 . الايجي : المواقف : 2 / 445.وواضح أن امحمد اطفيش استفاد استفادة كلية من كلام الايجي لان المقارنة بين النصين تبين ذلك ، ولا حرج ما دام الموقف واحدا . وكان أولى لو أحال عليه لأنه من عاداته يحيل على مراجعه .

- ويشير الجرجاني الى أنّ في هذا الاحتجاج ردّا على من ينكر وجودهما مطلقا لا على من ينكر وجودهما في الحال فقط . ر. شرح المواقف : 2 / 445

مع السّياق الأسبق فاتّضح من خلال ما ذكر أن القول بخلقهما الآن هو الأصحّ[23].

ويندرج تحت هذا السّياق أيضا التفكير في محلهما الآن إن وجدتا ويتفق جمهور الإباضية والأشاعرة[24] على تفضيل الوقوف[25].

2) قضية فناء الجنّة والنّار أو دوامهما :

إنّ المتثّبت في المصادر يتبيّن وجود موقفين متقابلين في هذه القضية وهما :

1 ـــ موقف يقول بفنائهما وينسب إلى الجهمية .

2 ـــ وموقف يقول بعدم الفناء وتلتقي فيه بقية الفرق التي تقول بخلود المشركين فحسب والتي تقول بخلود المشركين والعصاة من المصرّين من المسلمين .

ولكلّ حججه وردوده وقد حوصل تفسير المنار هذه الحجج في ستّ وملخّصها :

1) إجماع الصّحابة والتّابعين على ذلك والمخالف مبتدع .

---

(23) ر. عبد الله السالمي : المشارق : 279 .

(24) البيجوري : شرح الجوهرة : 182 ولم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار كما في شرح المقاصد ، والأكثرون على أنّ الجنة فوق السماوات السبع وتحت العرش ، وأنّ النار تحت الأراضين السبع ، والحق تفويض علم ذلك الى اللطيف الخبير كما في شرح المصنّف . ر. خميس الرستاقي : المنهج : 1 / 525

(25) ر. عبد الله السالمي : المشارق : 277 . ر. خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج : 1 / 525

2) دلالة القرآن قطعية إذ أخبر سبحانه أن عذاب جهنّم مقيم[26] وأنّه ﴿لا يفتّر عنهم﴾[27] (الكفار) وأنّهم .. ﴿لا يدخلون الجنّة حتى يلج الجمل في سم الخياط﴾ (7 الأعراف 40) .

3) لو خرج الكفار من جهنم لم يختص الخروج بأهل الإيمان ولكانوا بمنزلة واحدة ، والسنّة شاهدة على ذلك .

4) من المعلوم بالضرورة .
5) اتفاق عقائد السلف على ذلك ومن قال بغير ذلك مبتدع .
6) دوام تعذيب الكفّار يقضي به العقل كما يقضي به السّمع .

إلاّ أنّ القائلين بالفناء يردّون هذه الحجج واحدة واحدة وملخّصها كما يلي :

1) رفض الإجماع على أساس أن هناك من الصّحابة من قال بغير ذلك .
2) النصوص القرآنية تقتضي خلود الكفار فيها ما دامت باقية ولا يخرجون منها مع بقائها .

والفرق كالفرق بين من يخرج من الحبس وهو حبس على حاله وبين من يبطل حبسه بخراب الحبس وانتقاضه .

3) نصوص السنة مثل القرآن : نفس الرد .
4) ليس من المعلوم بالضرورة سوى خلود المشركين ما دامت باقية .
5) التمييز بين الجنة والنار ، فالاتّفاق على الإفناء للجنة أمّا النّار فلا .
6) لا دخل للعقل في هذه المسألة[28].

---

(26) ر. أبو الربيع سليمان بن يخلف : كتاب التحف : 35

(27) ر. عامر الشماخي : كتاب الديانات : 44 ، والآية (الزخرف 75)

(28) ر. محمد عبده : تفسير المنار : 8 / 81.77

تلك وجوه الاحتجاج كما نقلها صاحب المنار عن الدّر المنثور في التفسير المأثور للسيّوطي فما هو موقف الإباضية في هذا المعترك ؟

الحقيقة أنّ الإباضية يقبلون حجج القائلين بالدّوام لكنهم يضيفون إليها خلود المصّرين على العصيان من المسلمين ، وبالتالي يردّون الوجه الثالث من وجوه احتجاج القائلين بالدوام .

وقد جاءت نصوص العقيدة مصرّحة بعدم فناء الجنّة والنّار معا ، فمن ذلك قول أبي الربيع سليمان بن يخلف «وندين بأن الجنة والنار لا انقضاء لهما ولا غاية لدوامهما»[29].

ومن ذلك قول عامر الشماخي : «وندين بأن الجنة والنار دائمتان لا يفنيان»[30].

ومن ذلك شرح التلاتي لقول عامر الشماخي «دائمتان» «باقيتان» «مستمرتان» لا يفنيان : أي لا يذهبان ولا يزولان[31]. وكذلك يقول السالمي[32].

ومما نقله صاحب قاموس الشريعة عن شرح النونية في الرد على القائلين بالفناء : «وأمّا الجهمية فالحجّة عليهم قول الله تعالى في وصف الجنة : ﴿أكلها دائم﴾ (13 الرّعد 35) وقوله : ﴿لا يمسّهم فيها نصب وما هم منها بمخرجين﴾ (15 الحجر 48) وقوله : ﴿خالدين فيها﴾ (2 البقرة 162 — 3 آل عمران 15) وفي أمثالها من القرآن[33]» .

---

(29) ابو الربيع سليمان بن يخلف : كتاب التحف : 35

(30) عامر الشماخي : كتاب الديانات : 44

(31) عمرو التلاتي : شرح كتاب الديانات : 67

(32) ر. السالمي : المشارق : 305 و307 ر. جميل بن خميس السّعدي : قاموس الشريعة : 6 / 12

(33) جميل بن خميس السّعدي : قاموس الشريعة : 6 / 12 ، وشرح النونية هو شرح اسماعيل الجيطالي .

واضح أنّ القضية لم تقع الاشارة إليها إلّا عرضا في نصوص القرون المعنية بالدّرس ولكن مدار النّقاش حول خلود أهل الكبائر غير التّائبين أو عدم خلودهم وذلك لأنّ الإباضية يعيشون في محيط أشعري يرميهم بالابتداع في هذا الشّأن وهم يحاولون الدّفاع عن موقفهم ، والتمسّك بأقوال سلفهم .

ثم إلى جانب هذا تثير كتب أصول الدّين قضية وثيقة الصّلة بالوعيد والخلود واصطلح على تسميتها بالورود انطلاقا من استعمال مشتقات هذه الصيغة في عديد من الآيات .

ورود النّار :

جاء في لسان العرب عن ابن سيده : ورد الماء وغيره وردًا ووروذًا ، وورد عليه : أشرف عليه ، دخله أو لم يدخله . وعن الجوهري : ورد فلان ورودا : حضر .

هذا ما جاء تقريبا من المعاني اللغوية إلّا أنّ ابن منظور توغّل في التفسير العقائدي أكثر من الشرح اللغوي[34].

---

(34) نرى من الصّالح إيراد هذه الشروح فهي لغوية عقائدية : (وقوله تعالى : ﴿وإن منكم إلّا واردها﴾ (19 مريم 71) فسّره ثعلب فقال : يردونها مع الكفّار فيدخلها الكفار ولا يدخلها المسلمون ، والدليل على ذلك قول الله عز وجل : ﴿إنّ الذين سبقت لهم منّا الحسنى أولئك عنها مبعدون﴾ (21 الانبياء 101) وقال الزجاج : هذه آية كثر اختلاف المفسرين فيها ، وحكى كثير من الناس أنّ الخلق جميعا يردون النار فينجو المتّقي ويترك الظالم ، وكلّهم يدخلها .
والورود خلاف الصّدر. وقال بعضهم : قد علمنا الورود ولم نعلم الصّدور، ودليل من قال هذا قوله تعالى : ﴿ثم ننجي الذين اتّقوا ونذر الظّالمين فيها جثيّا﴾ (19 مريم 72) وقال قوم : الخلق يردونها فتكون على المؤمنين بردا وسلاما.وقال ابن مسعود والحسن وقتادة : إنّ ورودها ليس دخولها ، وحجّتهم في ذلك قوية جدّا لان العرب تقول : **وردنا ماء كذا ولم يدخلوه**. قال الله =

واضح من الروايات التي نقلها ابن منظور أنّ ابن اسحاق تحمّس للقائلين بأن الورود لا يعني الدّخول فلنبين حجج هؤلاء وأولئك . وما هذا الاحتجاج إلّا ضرب من التأمّل في النّصوص القرآنية وتفسير بعضها ببعض ليعزّز كل من الطرفين الموقف الذي يتناسق مع الوجهة العامة لتفكيره .

1) حجج القائلين بأن الورود يفيد الدخول :

جاء في التفسير الكبير : «القول الثاني : إنّ الورود هو الدّخول ويدلّ عليه الآية والخبر .

أمّا الآية فقوله تعالى : ﴿إنّكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنّم أنتم لها واردون﴾ (21 الأنبياء 98) وقال : ﴿فأوردهم النّار وبئس الورد المورود﴾ (11 هود 98) ويدل عليه قوله تعالى : ﴿أولئك عنها مبعدون﴾ (21 الأنبياء 101) والمبعد هو الذي لولا التبعيد لكان قريبا فهذا إنّما يحصل لو كانوا في النّار ، ثم إنّه تعالى يبعدهم عنها ويدلّ عليه قوله تعالى : ﴿ونذر الظّالمين فيها جثيّا﴾ (19 مريم 72) وهذا يدل على أنّهم يبقون في ذلك الموضع الذي وردوه وهم إنّما يبقون في النّار فلا بد وأن يكونوا قد دخلوا النار .

= عز وجل : ﴿ولما ورد ماء مدين﴾ (28 القصص 23) ويقال : «اذا بلغت الى البلد ولم تدخله : قد وردت بلد كذا وكذا .

قال ابو اسحاق : والحجة قاطعة عندي في هذا ما قال الله تعالى : ﴿إنّ الذين سبقت لهم منّا الحسنى أولئك عنها مبعدون لا يسمعون حسيسها﴾ (21 الانبياء 101) قال : فهذا ، والله أعلم دليل على أنّ أهل الحسنى لا يدخلون النّار. وفي اللغة ورد بلد كذا وماء كذا إذا أشرف عليه دخله أو لم يدخله قال : فالورود بالإجماع ليس بدخول . ابن منظور : لسان العرب : مادة ورد

أمّا الخبر فهو أنّ عبد الله بن رواحة[35] قال : أخبر الله عن الورود ولم يخبر بالصّدور ، فقال عليه السلام : «يا ابن رواحة . اقرأ ما بعدها ﴿ثمّ ننجّي الذين اتّقوا﴾[36] وذلك يدل على أنّ ابن رواحة فهم من الورود الدّخول . والنبي ﷺ ما أنكر عليه في ذلك .

وعن جابر[37] أنّه سئل عن هذه الآية فقال : «سمعت رسول الله ﷺ يقول : «الورود الدّخول لا يبقى برّ ولا فاجر إلّا دخلها فتكون على المؤمنين بردا وسلاما حتى إنّ للناس ضجيجا من بردها[38]»[39].

ثم يورد تأويلات القائلين بهذا القول ومفادها أنّه دخول بغير خوف ولا ضرر أو أن يخمد الله النّار عند عبورهم ، أو أن يغيّر طبع النّار كما كان في حقّ ابراهيم عليه السلام[40].

2) حجج من اعتبروا أنّ الورود ليس بمعنى الدخول :

يقول القاضي عبد الجبّار : «وربما قيل في قوله تعالى : ﴿وإن منكم إلّا واردها كان على ربّك حتما مقضيا﴾ (19 مريم 71) بعد ذكر جهنم أليس يدلّ

---

(35) عبد الله بن رواحة (ت 8 / 629) انصاري من الخزرج ر. الزركلي : الاعلام 21794

(36) الآية مريم 72 : لم يرد عند ونسنك وانما ورد حديثا جاء فيه ذكر الصدور : «يرد الناس النار ثم يصدرون عنها» . ر. الترمذي تفسير سورة 5 الدارمي : رقاق 89 . ر. ونسنك : المعجم المفهرس 7 / 192

(37) جابر بن عبد الله (16 ق — 78 / 607 — 697) أنصاري من الخزرج . ر. الزركلي : الاعلام 2 / 92

(38) ر. مسلم : ايمان 316 . احمد بن حنبل 3 / 383 ر. ونسنك : المعجم المفهرس : 7 / 192

(39) الرازي : التفسير الكبير : 21 / 243

(40) ر. الرازي : التفسير الكبير : 21 / 244

ذلك على أنّ كلّ من يحشر يرد النار فكيف يصحّ ذلك في أهل الثّواب ؟

وجوابنا أنّه بمعنى القرب منها لا بمعنى الوقوع فيها كقوله تعالى في قصة موسى ﴿ولمّا ورد ماء مدين﴾ (28 القصص 23) وهذه طريقة العرب في الورود بمعنى القرب، ولذلك قال بعده: ﴿ثم ننجّي الذين اتّقوا﴾ (19 مريم 72) لأنّهم إذا قربوا سلك بأهل الثواب مسلك الجنة ، وأدخل أهل العقاب النّار ، ولا بدّ أن يتأوّل على ما ذكرناه ، فإنّه تعالى يبيّن أنّ أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، ومن هذه حالته لا يجوز أن يلقى في النّار ويظنّ به ذلك ، وبيّن تعالى بعده بقوله ﴿ويزيد الله الذين اهتدوا هدى﴾ (19 مريم 76) أنّه عزّ وجلّ يخصّ المهتدي بألطاف من حيث آمن واهتدى ، وأنّ ذلك يؤدّيه إلى الباقيات الصّالحات . وذكر قبله ﴿قل من كان في الضّلالة فليمدد له الرحمٰن مدّا﴾ (19 مريم 75) أنّه تعالى يبقيهم ليزولوا عن الضّلالة ويفعل بالمهتدين الهدى ليثبتوا على الإيمان»[41].

كما يذكر الفائدة من هذا الدّنو فيقول : «إنّما أراد تعالى بذلك أنّ المؤمنين إذا قربوا منها وعاينوها وعلموا أنّ المخلص لهم منها ما فعلوه من الطاعات في ما سلف ، وأنّ أعداءهم يقعون فيها لأجل معاصيهم السّابقة عظم عند ذلك سرورهم ، فيكون ذلك زائدا في سرورهم ونعيمهم»[42].

كما يقول : «ولو لم يحمل على ما قلناه لوجب أن يقال في الأنبياء والمؤمنين إنّ الله يدخلهم النّار ، وليس ذلك بمذهب لأحد ، ولو كان فيه خلاف لم يمتنع أن يقال : إنهم يردون النّار ويجنبهم تعالى الضّرّر فيها كما نقوله في الملائكة الموكلة بالعذاب»[43].

وقد سلك الإباضية نفس المسلك وفي ذلك يقول يوسف المصعبي بعد

---

(41) القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن : 250

(43،42) القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن 2 / 486 .

أن أورد أقوال القائلين بالدّخول : «الورود عندنا محمول على ورود النّظر دون الدّخول ، قالوا ولا يلزم الدّخول بدليل قوله تعالى في حق موسى عليه السلام : ﴿ولمّا ورد ماء مدين﴾ (28 القصص 23) فإنّه من المعلوم أنّه لم يدخله ،وآستدلّ أصحابنا على ذلك بقوله تعالى : ﴿لا يمسّهم السّوء﴾ (3 آل عمران 174) وبقوله : ﴿أولئك عنها مبعدون﴾ (21 الأنبياء 101)[44]» .

إنّ احتجاج هؤلاء وأولئك أثبت أنّ اللّغة — وهي أساس الفهم — آزرت الذين اعتبروا أنّ الورود هو الدّنو والقرب والوصول ، ولذلك التجأ الطّرف الثاني الى عديد من التّأويلات قد بيّن الطاهر ابن عاشور[45]— هو من هؤلاء أقرب — أنّها غير مستساغة وبيّن بوضوح ألّا اعتداد بما ذكره الرازي من فوائد تنجر للدّاخلين بشكل من الأشكال»[46].

الصّـراط :

كنّا أشرنا إلى حقيقة الصّراط عند استدلال الإباضية على عدم جواز

---

(44) يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 560 قفا . ر. عبد الله السالمي : المشارق : 308 — 309 ر. خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج 1 / 522 . فالورود عند أصحابنا : الانتهاء والمرور والاجتياز .

وقد جاء مثل هذا عند الطّاهر بن عاشور : التحرير والتنوير . 16 / 151 — 152.وعند محمد جواد مغنية : التفسير الكاشف 5 / 193

(45) ر. الطاهر ابن عاشور : التحرير والتنوير : 16 / 152.151

(46) ر . الرازي : التفسير الكبير : 21 / 445 2 / 245

ويعدد ستّ فوائد نذكر منها واحدة : «أنّ فيه مزيد غمّ على أهل النار حيث يرون المؤمنين الذين هم أعداؤهم يتخلّصون منها وهم يبقون فيها» . التفسير الكبير : 21 / 244

ولزيادة التّوسع في القضية عامة ر. الزمخشري : الكشاف : 2 / 520 البيضاوي : انوار التنزيل : 2 / 19 . القرطبي : احكام القرآن : 11 / 135 — 141 .

تعذيب الموفّين يوم القيامة[47] وقد وضّح تبغورين موقف الإباضية بقوله : «الصّراط المستقيم دين الله القيّم الذي افترض الله على عباده ، والعدل الذي أنزله وهو دقيق لا يوافق الهوى ولا الشهوات»[48].

واكتفى صاحب النونيّة بالإشارة إلى هذا الموقف من الصّراط حيث قال : (طويل)

فأما الصّراط المستقيم فدينه صراط طريق واضح عن تبيُّن
فهذا طريق بَانَ من دارِ مسلم إلى دارِ خلدٍ مستقَرّ ذوي الأمن[49]

---

(47) انظر ما سبق : 678 مكرر.

(48) تبغورين بن عيسى الملشوطي : اصول تبغورين : 69

(49) ابو نصر فتح بن نوح الملوشائي : النونية عدد 133.132 : 10

لسان العرب : اكتفى بذكر أن أصل الصّاد سين أو زاي ولم يشر الى الشرح اللغوي مادة صرط .

وجاء في المعجم الوسيط : الطريق ، قال تعالى ﴿ولا تقعدوا بكل صراط توعدون وتصدّون عن سبيل الله﴾ (7 الأعراف 86) .

ويقول القاضي عبد الجبار :« ومن جملة ما يجب الأقرار به واعتقاده الصّراط وهو طريق بين الجنة والنار يتسع على أهل الجنة ويضيق على أهل النّار اذا راموا المرور عليه ، وقد دلّ عليه القرآن : قال الله تعالى : ﴿اهدنا الصّراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم﴾ (1 الفاتحة 7) فلسنا نقول في الصّراط ما يقوله الحشوية ، أنّ ذلك أدقّ من الشّعر وأحدّ من السّيف ، وأنّ المكلفين يكلّفون اجتيازه والمرور به ، فمن اجتازه فهو من أهل الجنة ، ومن لم يمكنه ذلك فهو من أهل النار ، فإنّ تلك الدار ليست هي بدار تكليف ، حتى يصحّ إيلام المؤمن وتكليفه المرور على ما هذا سبيله في الدّقة والحدّة ، وأيضا فقد ذكرنا أنّ الصّراط هو الطريق وما وصفوه ليس من الطريق بسبيل ففسد كلامهم فيه .» القاضي عبد الجبار : الاصول الخمسة 728 ر . ايضا : 737 ــ 738 نفس المصدر .

إلّا أنّ إسماعيل الجيطالي يقول : «والذي عندي ــ والله أعلم ــ أنّ الصّراط المذكور في القرآن على وجهين : أحدهما طريق الإسلام كما قدّمنا . والثّاني أنّه الجسر الموضوع على متن جهنم ، المرتّب عليه القناطر السبع التي هي مراصد ، ومجالس للعباد حتى يسألوا عن السّبع السؤالات المشهورة[50] هذا مشهور في كتب أصحابنا ويدلّ على هذا قوله تعالى : ﴿فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقفوهم إنّهم مسؤولون﴾ (37 الصّافات 23) إذ يستحيل حمل الصّراط المذكور ها هنا على طريق الاسلام والله أعلم، فهذا ممكن في العقل لأنّه ليس فيه ما يحيله ولا في الشرع ما يبطله فإنّ القادر على أن يطيّر الطير في الهواء قادر على أن يسيّر الإنسان على الصّراط والله أعلم بكيفيته»[51].

أمّا في شرح النونية فلم يذكر إلّا الموقف الأوّل وهو المعنى المجازي «وقال أصحابنا رحمهم الله في الصّراط ما قاله النّاظم فيه من أنّه دينه عزّ وجلّ الذي هو الطريق المستقيم المؤدي الى دار النعيم ويوصف بالرّقة والحدّة على المجاز باعتبار الهلاك المعتري للإنسان بأقلّ حركة منه على خلافه»[52].

ويحوصل السّالمي مبينا أسماء من ذهب من الإباضية إلى الجمع بين الموقفين فيقول : فقد ذهب إلى مثل ما ذهبوا (الأشاعرة) إليه بعض أصحابنا منهم الشيخ هود بن محكّم ، وأبو القاسم البرادي ، والشيخ اسماعيل في القناطر ، وقطب الأئمة في الهيميان وجامع الشمل»[53].

---

(50) إشارة إلى ما ينتظر الانسان من أسئلة يوم القيامة عبر عنها الجيطالي بالقناطر ولذلك سمّى كتابه قناطر الخيرات .

(51) إسماعيل الجيطالي : القناطر ط 2 : 1 / 319.318

(52) عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 186 قفا و187 وجه . عبد العزيز الثميني : النور 440 .

(53) عبد الله السالمي : المشارق 286 . أمّا عن موقف الأشاعرة فانظر البيجوري =

ويقرّر السالمي أنّ المسألة ليست من باب الدّين ويذكر بعض الآيات استدلّ بها من اعتبروا الصراط جسرا منها قوله تعالى : ﴿فاستبقوا الصّراط فأنّى يبصرون﴾ (36 يٓس 66) وقوله تعالى : ﴿فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم إنّهم مسؤولون﴾ (37 الصافات 23) وقوله تعالى : ﴿أفمن يمشي مكبّا على وجهه أهدى أمّن يمشي سويّا على صراط مستقيم﴾ (67 الملك 22) .

ويبيّن أنّه أجيب بأنّ الصّراط في الآيات بمعنى الطريق ولا دلالة فيهما على الجسر المذكور .

كما يذكر أنّهم استدلّوا على ثبوت الجسرية بالأحاديث المروية ، وأجيب أنها أحاديث أحادية لا توجب الأمور الاعتقادية . والذي يظهر لي إبقاء الأحاديث على أصلها من غير تعرّض لردّها على راويها وتفويض أمره إلى

= حيث يقول : «الصراط ... ومعناه **لغة** : الطريق الواضح مأخوذ من صرطه اذا ابتلعه لانه يبتلع المارّة . **وشرعا** : جسر ممدود على متن جهنم يرده الأوّلون والآخرون حتى الكفّار ، خلافا للحليمي حيث ذهب الى أنّهم لا يمرّون عليه و لعله أراد الطائفة التي ترمى في جهنّم من الموقف بلا صراط ...

ثم ذكر مختلف الأقوال في أنواع العبور وطول المدّة الزمنية وتفاوتها من شخص الى آخر،وذكر ما جاء في هذا الشأن من الأحاديث من ذلك قوله عليه السلام «يضرب الصراط بين ظهراني جهنم فأكون أنا وأمتي أول من يجوز» .

وذكر في نهاية كلامه الحكمة من مرورهم على الصّراط«وهي ظهور النّجاة من النار وأن يتحسّرَ الكفار بفوز المؤمنين بعد اشتراكهم في المرور .» شرح جوهرة التوحيد : 180 — 181

وقد أورد عمرو التلاتي هذا النص كله . شرح النونية ورقة 186 وجه وقفا ر. عبد العزيز الثميني : النور : 438 — 440 ؛ وعن الحديث المذكور ر. البخاري اذان 129 . توحيد 24 مسلم : ايمان 299 . ابن ماجة زهد 33 احمد بن حنبل 2 / 293 . 3 / 11 — 17 . ر. ونسنك : المعجم المفهرس : 3 / 300

الله فمن صدّقها من غير قطع بكفر من خالفه فيها فقد أحسن ظنّه بالراوي ولا بأس عليه إن شاء الله[54].

والحقيقة أنّ المتأمّل في ورود هذه الكلمة في القرآن الكريم يتبيّن أنّها يغلب عليها مفهوم الدّين وطريق الهداية في ما عدا الآيات المذكورة آنفا والتي استشهد بها القائلون على أن الصّراط جسر على جهنّم فهي توحي بذلك إلّا أن تتأوّل عن طريق المجاز لتواكب بقية الآيات .

وهنا تعترضنا الأحاديث في هذا الشّأن وهي ثروة عقائدية في حاجة إلى أن تمحّص أكثر عن طريق المقارنة المدقّقة بين مواقف مختلف الفرق الإسلامية .

والمهّم أنّ القضية تبقى تابعة تبعية تامّة لقضيتي الوعد والوعيد والخلود من حيث البعد الحضاري والتأثير في الواقع الاجتماعي ولذلك ذكر السالمي أنها ليست من قضايا أصول الدين الاساسية ، فالقائلون بإنفاذ الوعيد والخلود يغلب عليهم تفسير الصّراط بالمنهج الاسلامي الموصّل الى النجاة والقائلون بخلف الوعيد وعدم الخلود رجّحوا تفسير الصّراط بالجسر عسى أن يطهّر المسلم من ذنوبه مع الإقامة المؤقّتة في الجحيم قبل أن يستقرّ نهائيّا في الجنة .

وتبقى في النّهاية أسرار يوم القيامة من علم الغيب الذي استأثر به المولى تعالى ، وأولى بالمؤمن أن يختار المواقف الأكثر احترازا ليكون من النّاجين ، فيسلك مسلك الدّين باعتبراه المسلك الأقوم .

قال تعالى :﴿إنّ هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾(17 الاسراء 9) فإن وجد الجسر بجميع مواصفاته المبالغ في وصفها يكن من العابرين بسلام .

وبالوقوف عند قضية الصراط نكون قد استوفينا المواضيع التي جاءت على هامش القضيتين الأم وهما الوعد والوعيد والخلود ولم يبق إلّا أن نقتحم معركة القائلين بالخلود في النّار والقائلين بعدمه ، والجدل فيها يشتد ويحتد لأنّ القضية قضية مصير أبدي وهي في الحقيقة محور حياة الإنسان .

---

(54) ر. عبد الله السالمي : المشارق : 286

قضية الخلود أو عدمه

جاء في لسان العرب : الخُلْدُ : دوام البقاء في دار لا يخرج منها خلد يخلُدُ خُلدا وخلودا بقي وأقام. ودار الخُلد : الآخرة لبقاء أهلها فيها . وخلّده الله وأخلده تخليدا ، وقد أخلد الله أهل دار الخُلد فيها وخلّدهم وأهل الجنة خالدون مخلّدون آخر الأبد[1] .

ان كانت اللغة بيّنت أنّ الخلود دوام البقاء[2] فإن أهل التفسير وجدوا من الشواهد في النصوص ما يحوّل اللفظة عن معناها فكان هذا مصدر اختلاف كبير في اتّخاذ مواقف متضاربة متناقضة .

ومعلوم أنّ القرآن الكريم يشير إلى أنّ القضية طرحت عند اليهود وقد تدرّعوا بأنّهم شعب الله المختار وأنّهم أحبّاؤه فلذلك اعتقدوا أنّ النار لا يمكن أن تمسّهم إلاّ أيّاما معدودة ، إلاّ أنّ القرآن ردّ عليهم وبكّتهم ، واتخذت الآيتان الواردتان في القضية منطلقا للنّقاش بين الفرق الاسلامية ، وخصصها أغلبهم باليهود [3] .

كما أنّ الاختلاف الذي قام بين الفرق الإسلامية في شأن الأسماء[4] كان له تأثير بالغ في تقرير مصائر الناس ، ذاك أنّ كلاّ يفهم النّص حسب تحديده الاصطلاحي ولهذا تكثر عبارة «وهذا الوجه اللائق على أصولنا»[5]

---

(1) ر. ابن منظور : لسان العرب مادة خلد مع الملاحظ أنه لم يشر الى النار .

(2) عدا ما جاء في اللسان من باب المجاز حيث يقال للجبال والحجارة والصّخور خوالد لطول بقائها بعد دروس الأطلال . ر. ابن منظور : لسان العرب مادة خلد .

(3) انظر ما يلي : 718

(4) انظر ما سبق : 488

(5) الرازي : التفسير الكبير 3 / 158 . ر. جواد مغنية : التفسير الكاشف : 1 / 137 يقول : «يوافق مذهبنا»

فلا سبيل إلى التّوفيق مثلا بين من يعتبر أنّ الايمان مجرّد اعتقاد بالقلب ، وبين من يعتبر أنّ العمل جزء لا يتجزّأ منه .

والواضح في القضية أنّ الاختلاف لم يكن في شأن الخلود في الجنة كما لم يكن من قبل في شأن الوعد ذاك لأنّ الجنة كل يشتاق إليها ولم يقل واحد في شأنها بالمكث الطويل وإنّما جاء الخلاف حادّا عنيفا في شأن الخلود في النّار وعدمه .

ورغم مساس القضيّة بالغيبيات نجد من هوّن من شأنها على أساس أنّها ليست من الالهيات ولا من الرساليات كما يشير إلى ذلك محمد اطفيش بقوله : «إنّ خلود الموحّد وعدمه ليس من الأصول التي يكون بها تفسيق معتقد أحدهما» [6] والجلال الدوّاني حيث يقول بعد حديث عن الصّفات : «والحال أنّه لا حرج على من قال فيها بخلاف الصّواب ، فأحرى أن يكون ذلك في ما ليس من الالهيات ولا من الرساليات كمسألة الخلود»[7] .

لكن إلى جانب هذا نجد من اعتبر أنّها من القضايا العقائدية الأساسية ، فهذا رشيد رضا يقول : «فإنّ هذه المسألة قديمة ، وهي أكبر مشكلات الدين»[8]، وكذلك جواد مغنية فإنّه يقول أثناء حديثه عن هذه القضية : «نحن نتكلم في الأمور العقائدية القطعية لا في المسائل الفرعية الظنّية»[9] وكذلك أحمد الخليلي في تعليقه على كتاب المشارق يقول : «مسألة الخلود في النّار من مسائل الاعتقاد المهمّة»[10].

---

(6) سعيد بن تعاريت : المسلك المحمود : 130 نقلا عن : «كتاب ازالة الاعتراض عن محقّي أهل اباض» .

(7) نفس المصدر والصفحة

(8) رشيد رضا : تفسير المنار : 1 / 364 .

(9) جواد مغنية : التفسير الكاشف : 1 / 401

(10) عبد الله السالمي : المشارق : 291 تعليق عدد 1 وهو محقق الكتاب في طبعته الثانية .

وكذلك محمد علي ناصر الجعفري يقول : «وليعلم أنّ عقد القلب المعتبر في أصول الدين ، إنّما هو بالنسبة إلى الآثار الاخروية كالتخلّص من الخلود في النّار»[11] .

وكذلك يقول الرازي : «واعلم أن هذه المسألة من معظمات المسائل»[12] .

والراجح أنّها من القضايا العقائدية الأساسية لأنّ كلّ حياة الإنسان مرتبطة بمصيره ، واعتقاد الخلود وعدمه يحوّل مجرى حياة الإنسان تحويلا جذريا ولولا تصوّر عالم الجزاء لما استقام الدّين بما فيه من عقيدة وشريعة .

والمتأمّل في النّصوص الاسلامية قرآنا وسنّة يتبيّن أنّها خصّصت الجانب الأوفى منها للتعّريف بعالم الجزاء ولا تكاد تخلو سورة تقريبا من التذكير بالدار الآخرة وعدا أو وعيدا .

وانطلاقا من هذه النّصوص التي جاء فيها ذكر الخلود مرات مشفوعا بالتأبيد ومرات غير مشفوع به ، ومرّات صريحا للمشركين ومرّات صريحا للعصاة من أهل الصلاة ، كان الخلاف بين الأصوليين ، فما هي أبرز المواقف في هذه القضية وما هي مكانة الإباضية منها ؟ وما هي الحجج المعتمدة نقلا وعقلا إن صح للعقل أن يحكم ؟ وما هي الأبعاد الحضارية لهذه المواقف ؟

مختلف المواقف من قضية الخلود

لقد لخّصها السالمي في خمسة حيث يقول : «والنّاس فيه على مذاهب :

أحدها : وهو قول الأشعرية : إنّ أهل الشرك مَخلدون في النّار وأهل الكبائر ممّا عدا الشرك ، إمّا أن يُعفى عنهم فلا يدخلونها وإمّا أن يعذّبوا بقدر أعمالهم ثم يخرجون منها .

---

(11) ناصر الجعفري : أصول الدين : 50

(12) الرازي : التفسير الكبير : 3 / 144

المذهب الثاني : إنّ أهل النّار مشركهم وفاسقهم غير مخلدين فيها ، ونسب هذا الى طائفة خرجت عن الاسلام .

المذهب الثالث : إنّ أهل الكبائر غير معذّبين قطعا ، وإنّما العذاب لأهل الشرك خاصة ، ونسب هذا إلى مقاتل وبعض المفسرين .

المذهب الرابع : إنّ الجنّة والنار فانيان بعد دخول أهل كل واحد منهما فيها ، ونسب هذا القول إلى جهم بن صفوان .

المذهب الخامس : وهو مذهب أهل الاستقامة والمعتزلة : إنّ أهل الكبائر من معاصي الله كانوا مشركين أو فاسقين مخلّدون في النّار دائما ، لكن أهل الاستقامة يقولون : «إنّ التعذيب بعدل الله والثواب بفضله ، والمعتزلة يقولون بوجوب[13] ذلك عليه تعالى عن ذلك بناء على أصلهم الفاسد في التحسين والتقبيح العقليين»[14].

---

(13) انظر ما سبق : 559

(14) السالمي : المشارق : 294 . وقد أورد ابن حزم التّقسيم التّالي :

1 ــ أمّا من قال بأنّ صاحب الكبيرة يخلد .

2 ــ وأمّا من خصّ القاتل بالتخليد .

3 ــ وأمّا من قال إنّ الله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء .

4 ــ وأمّا من قال بمثل هذا إلّا أنه قال : الله تعالى إن عذب واحدا منهم عذّب الجميع .

5 ــ وأمّا من قال بالموازنة . ر. ابن حزم الفصل : 4 / 46 ــ 52 وابن حزم يقول بالقول الثالث :

مسألة : وإنّ النّار حق دار مخلوقة لا يخلد فيها مؤمن.

مسألة : يدخل النّار من شاء الله تعالى من المسلمين الذين رجحت كبائرهم وسيئاتهم على حسناتهم ثم يخرجون منها بالشّفاعة ويدخلون الجنة . ابن حزم : المحلى 1 / 10

ويقول الرازي : «اختلف أهل القبلة في وعيد أصحاب الكبائر : فمن النّاس

والمتأمّل في كتب الأصول يلمس أنّ الصراع بقي على أشدّه بين أصحاب الموقف الأول[15] وأصحاب الموقف الخامس[16].

والملاحظ أيضا أنّه يصعب الوقوف عند كل النّصوص القرآنية التي تجاذبها الطرفان ولذلك سننتخب منها ما نرى أنّه أكثر تعبيرا عن القضية إذ كل ما استشهد به يمسّ الموضوع من قريب أو من بعيد . وسنسلك في هذه المرّة مسلك عرض حجج الطّرفين في نفس الوقت لنخلص إلى الاستنتاجات العامة بعد ذلك ، ومنهجنا يقوم على عنصرين أساسيين :

1) القرآن الكريم ودحضه ادعاء اليهود .
2) القرآن الكريم وقضية الخلود عامة .

= من قطع بوعيدهم وهم فريقان : منهم من أثبت الوعيد المؤبد وهو قول جمهور المعتزلة والخوارج ، ومنهم من أثبت وعيدا منقطعا وهو قول بشر المريسي والخالد . ومن الناس من قطع بأنه لا وعيد لهم وهو قول شاذ ينسب الى مقاتل بن سليمان المفسر .

والقول الثالث إنّا نقطع بأنه سبحانه وتعالى يعفو عن بعض المعاصي ، ولكنّا نتوقف في حق كل أحد على التعيين أنّه هل يعفو عنه أم لا ، ونقطع بأنه تعالى اذا عذب أحدا منهم مدّة فانه لا يعذبه أبدا بل يقطع عذابه ، وهذا قول أكثر الصحابة والتابعين وأهل السنة والجماعة وأكثر الإمامية» . التفسير الكبير 3 / 145

(15) وهو موقف الماتريدية حسب ما يذكر أبو السعود في تفسيره (1 / 147) والشيعة الزيدية كما ينقل ذلك عن إمامهم زيد أبو زهرة في كتابه : الامام زيد ص 204 والشيعة الإمامية كما ينقل أبو زهرة عن الشيخ المفيد في أوائل المقالات وكما ذكر ذلك الرازي : التفسير الكبير : 3 / 145 .

(16) وهو موقف من وسموا بالخارجية جميعا .

ـ الأدلّة من القرآن الكريم :

1) القرآن يدحض ادّعاء اليهود :

قال تعالى : ﴿وقالوالن تمسنا النّار إلاّ أيّاما معدودة قل اتّخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ، أم تقولون على الله ما لا تعلمون ، بلى من كسب سيّئة وأحاطت به خطيّئتُهُ فأولئك أصحاب النّار هم فيها خالدون﴾ (2 البقرة 80ـ81) .

وقال تعالى : ﴿ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النّار إلاّ أيّاما معدودات وغرّهم في دينهم ما كانوا يفترون ، فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ووفّيت كلّ نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾ (3 آل عمران 24) .

نحن أمام سياقين قرآنيين يتكرّر فيهما ادّعاء اليهود أن النار لن تمسّهم إلاّ أياما معدودة مع اختلاف جزئي في الجمع والإفراد ، والحقيقة أنّ هذا الاختلاف لا يغيّر المعنى في شيء[17] إذ سواء أكانت الأيّام قليلة أو كثيرة، المهّم في الخروج من النّار كما أنّ جل المفسرين يتعرّضون لسياق سورة آل عمران عند تحليل السياق الأول ويكتفون بالإحالة على ما سبق عند

(17) يقول الرّازي : «إنّ الاسم إن كان مذكّرا فالأصل في صفة جمعه التاء يقال كوز وكيزان مكسورة وثياب مقطوعة ، وإن كان مؤنّثا كان الأصل في صفة جمعه الألف والتاء يقال جرة وجرار مكسورات وخابية وخواب مكسورات إلاّ أنّه قد يوجد الجمع بالألف والتاء في ما واحده مذكر في بعض الصور نادرا نحو حمام حمامات وجِمْل سِبَطْر وسِبَطرات وعلى هذا ورد قوله تعالى ﴿في أيّام معدودات﴾ (3 آل عمران 24) و﴿في أيّام معلومات﴾ (22 الحجّ 28) فالله تعالى تكلّم في سورة البقرة بما هو الأصل وهو قوله تعالى ﴿أياما معدودة﴾ ، وفي آل عمران بما هو الفرع» . التفسير الكبير : 142/3 (وسِبَطر تفيد معنى الثقل أو السرعة) .

تفسير السياق الثاني[18] وتتمثل مواطن الاختلاف ــ وهي أساس البحث ــ في ما يلي :

أ ــ تحديد السيئة والخطيئة وإحاطتها .
ب ــ هل يشمل الخلود أهل الكبائر أم هو خاص بأهل الكتاب .
ج ــ الخلود بقاء مؤبّد أم مكث مؤقت .

أ) تحديد السيّئة وإحاطة الخطيئة

ــ السيئة عند منكري الخلود لأهل الكبائر :

قال ابن عباس : «من كسب سيئة أي أشرك بالله ، وأحاطت به خطيئته أوبئة شركه أي مات عليه» [19] .

ويورد محمد عبده ما يلي : «وخصّها مفسرنا (الجلال) وبعض المفسرين بالشرك» [20] .

أمّا الرازي فلم يذهب إلى أنّها تعني الشرك حيث قال : «أمّا السيئة فإنّها تتناول جميع المعاصي قال تعالى ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾ (42 الشورى 40) ﴿من يعمل سوء يجز به﴾ (4 النساء 123)[21].

وأمّا القرطبي فلم يشر إلى تفسير الكلمة تماما[22].

---

(18) الرازي التفسير الكبير : 7 / 233 «فالكلام في تفسيره قد تقدم في سورة البقرة» كذلك القرطبي : 4 / 51 «وقد مضى الكلام في معنى قولهم : لن تمسّنا النّار في البقرة»مع العلم أنّه لم يستوف القضية تحليلا حتّى هنالك» 2 / 10 ــ 12

(19) ابن عباس : تنوير المقباس 12 . وقد نبّه الى ذلك امحمد اطفيش حيث قال «روى قومنا عن ابن عباس رضي الله عنهما أنّ السيئة هنا الشرك» . هيميان الزاد ط 2 : 2 / 140

(20) محمد عبده : تفسير المنار : 1 / 144

(21) الرازي : التفسير الكبير : 3 / 144

(22) القرطبي : احكام القرآن : 1 / 12

وأما أبو السعود فيقول : «من كسب سيئة فاحشة من السيئات أي كبيرة من الكبائر كدأب هؤلاء الكفرة» [23] .

وأمّا جواد مغنية فيقول : «السّيئة تعمّ الشرك وغيره من الذّنوب ، ولكن المراد منها هنا خصوص الشّرك بقرينة قوله تعالى : ﴿فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ . قال صاحب مجمع البيان إنّ إرادة الشّرك من السيئة يوافق مذهبنا أي مذهب الامامية» [24] .

ويقول ابن عاشور : «والمراد بالسيئة هنا السيئة العظيمة وهي الكفر بدليل العطف عليها بقوله : ﴿وأحاطت به خطيّئتُهُ ﴾[25] .

ـ السيّئة عند مثبتي الخلود لأهل الكبائر :

يقول الزمخشري: «﴿من كسب سيّئة﴾ من السيئات يعني كبيرة من الكبائر»[26]

يقول أبو مهدي: «﴿من كسب سيّئة﴾وهي الشّرك في ما وجدنا في التفسير»[27]

ويقول يوسف المصعبي؛«وما ذكره الكشاف هو الموافق لما عليه أصحابنا رحمهم الله كما هو معلوم»[28].

ويكتفي البرّادي بقوله : «حقيقة السّيئة ما أساء فيه المرء إلى نفسه»[29].

---

(23) تفسير أبي السعود 1 / 147
(24) جواد مغنية : التفسير الكاشف : 1 / 137
(25) الطاهر ابن عاشور : التحرير والتنوير : 1 / 581
(26) الزمخشري : الكشاف : 1 / 292
(27) ابو مهدي عيسى بن اسماعيل : الرد على البهلولي : 144
(28) يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 42 قفا
(29) البرادي : رسالة الحقائق : 40

ويقول محمد اطفيش : «سيئة خصلة قبيحة وهي الذّنب الكبير ، سواء كان نفاقا أو شركا ، ومن الذنوب الكبيرة الإصرار فإنّه نفسه كبيرة سواء على الصغيرة أو الكبيرة لقوله تعالى : ﴿فأولئك أصحاب النار﴾ ، ويحتمل وجه آخر وهو أن السيئة ذنب صغير أو كبير ...

ثم يناقش قول من قال : إنّ السيّئة هنا بمعنى الشرك فيقول : وإن قلت روى قومنا عن ابن عباس رضي الله عنهما أنّ السيئة هنا الشرك وكذا قال الشيخ هود رحمه الله إنّها الشرك قلت : ما ذكرته أولى ممّا ذكراه فإن لفظ السيئة عام وحمله على العموم أولى إذ ذلك تفسير منهما ، لا حديث ولا سيما أنهّما وقومنا يعترفون بأن الكبيرة تدخل فاعلها النار ، ولم يحصروا دخولها على الشرك ومعترفون بأن لفظ الخلود يطلق على المكث الكبير سواء كان أبديا أو غير أبدي ، وادّعاء أنّ الخلود في الموحّدين بمعنى المكث الطويل ، وفي المشرك بمعنى المكث الدّائم استعمال للكلمة في حقيقتها ومجازها وهو ضعيف ، وأيضا ذكر إحاطة الخطيئات ولو ناسب الشّرك كغيره لكنّه أنسب بغيره لأن الشرك أقوى»[30].

وقال محمد عبده:«للسّيئة هنا إطلاقها ، وخصّها مفسرنا (الجلال) وبعض المفسرين بالشّرك ، ولو صح هذا الوعيد لما كان لقوله : ﴿وأحاطت به خطيئته﴾ معنى فإنّ الشرك أكبر السيئات وهو يستحق الوعيد لذاته كيفما كان» [31] .

ـ الخطيئة عند منكري الخلود لأهل الكبائر :

أمّا عن الخطيئة فقد قرأت بصيغة الإفراد والجمع «خطيئاته» وجاء تفسيرها متأثرا بتفسير السيئة فيقول فيها منكرو الخلود ما يلي :

---

(30) محمد اطفيش : هيميان الزاد ط 2 : 2 / 140

(31) محمد عبده : تفسير المنار : 1 / 363

لقد ذكرنا أنَّ إبن عباس اعتبر الخطيئة أوبئة الشرك الذي يموت عليه صاحبه[32].

وأما الرازي فيفهم من كلامه أنّه يعتبر الخطيئة مرادفة للسيئة فيقول : «ولما كان من الجائز أن يظنّ أن كلّ سيئة صغرت أو كبرت فحالها سواء في أنّ فاعلها يخلّد في النار بيّن تعالى أنّ الذي يستحقّ به الخلود أن يكون سيئة محيطة به ، ومعلوم أنّ لفظ الإحاطة حقيقة في إحاطة جسم بجسم آخر كإحاطة السّور بالبلد والكوز بالماء وذلك ها هنا ممتنع فنحمله على ما إذا كانت السيئة كبيرة» .

ثم بعد أن يبيّن لم حمل السيئة على الكبيرة يقول : «فكأنه تعالى يقول بلى من كسب كبيرة وأحاطت كبيرته بطاعاته فأولائك أصحاب النار هم فيها خالدون» [33] .

وأمّا البيضاوي فيحملها على الكفر بسبب الإحاطة فيقول : «ولذلك فسّرها السلف بالكفر»[34].

أومّا أبو السعود فينقل عدّة روايات في فهم الخطيئة حيث يقول : ... «فسرها السّلف بالكفر»[35].

وقيل السيّئة الكفر والخطيئة الكبيرة ، وقيل بالعكس . وقيل الفرق بينهما أنّ الأولى قد تطلق على ما يقصد بالذّات ، والثانية تغلب على ما يقصد بالعرض لأنها من الخطإ[36]». وأمّا كل من القرطبي[37] ومغنية[38] فلم يقفا عند كلمة خطيئة .

---

(32) انظر ما سبق : 719

(33) الرازي : التفسير الكبير : 3 / 144

(34) البيضاوي : انوار التنزيل : 1 / 29

(35) وقد حدد سند هذه التفسير ، بينما لم يحدد سند بقية الأقوال

(36) تفسير أبي السعود : 1 / 147

(37) القرطبي : احكام القرآن : 1 / 12

(38) جواد مغنية : التفسير الكاشف : 1 / 137

وأمّا ابن عاشور فيتوسّع في التّحليل ويقول : «وقوله وأحاطت به خطيئاته «الخطيئةاسم لما يقترفه الإنسان من الجرائم ، وهي فعيله بمعنى مفعولة من خطى اذا أساء ، والإحاطة مستعارة لعدم الخلوّ عن الشيء لأنّ ما يحيط بالمرء لا يترك له منفذا للإقبال على غير ذلك ، قال تعالى : ﴿وظنّوا أنّهم أحيط بهم﴾ (10 يونس 22) ، وإحاطة الخطيئات هي حالة الكفر لأنّها تجري على جميع الخطايا ، ولا يعتبر مع الكفر عمل صالح ...»(39)

تلك هي مواقف المنكرين والملاحظ أنّه وقع الإلحاح على الإحاطة أكثر من الإطالة في تفسير الخطيئة على أنّه ورد فيها القول وعكسه بالنسبة الى السيئة فواضح إذن أنّ السطح متموّج ، وكل يجذب المفاهيم من طرف لتعزيز موقفه .

ـ الخطيئة عند مثبتي الخلود لأهل الكبائر :

أمّا الزمخشري فيقول : «وقيل في الإحاطة كان ذنبه أغلب من طاعته ، وسأل رجل الحسن عن الخطيئة فقال : سبحان الله ألا أراك ذا لحية وما تدري ما الخطيئة ؟ انظر في المصحف فكل آية نهى فيها الله عنها وأخبرك أنه من عمل بها أدخله النار فهي الخطيئة المحيطة» (40) .

وينقل يوسف المصعبي نفس النّص (41) .

أمّا أبو مهدي فيقول : «وأحاطت به خطيئاته وهي الكبائر في ما وجدنا أيضا»(42) . ولم يتعرض البرّادي لتعريف الخطيئة(43).

---

(39) ابن عاشور : التحرير والتنوير : 1 / 581
(40) الزمخشري : الكشاف : 1 / 929
(41) يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 42 قفا
(42) ابو مهدي عيسى بن اسماعيل : الرد على البهلولي : 144
(43) البرادي : رسالة الحقائق : 40

أمّا محمد اطفيش فيقول : «ربطته ذنوبه وأوجبت له دخول النّار فصار لا خلاص له منها كمن أحاط به العدّو أو الحريق ، أو حائط السّجن وذلك بأن مات غير تائب ، وقيل معنى الإحاطة أنّ ذنبه أغلب من طاعته ، ومن مشارقة أصحابنا من يقول بذلك .

شبه الخطيئات بنحو الحائط الدّائر في مضرّة على شيء ، وأحاطت رمزا ، وشبه إيباق خطيئاته له إلى النار وقصرها إياه على النار بدوران الشيء الضّار على شيء ...

والخطيئة في قراءة الإفراد يحتمل أن تكون هي السيئة المذكورة أولا ، ويحتمل أن يراد به الجنس كما صرّحت به قراءة الجمع ...

ثم يورد أنّ السيئة ما يقصد بالذّات والخطيئة ما يكون عرضا ويضرب لذلك أمثلة كما يورد جواب الحسن إلاّ أنّه يرد فيه بالتعليق التالي : «وهذا الذي قال إنّما هو في القرآن وليس متعيّنا في جميعه أيضا ، وأما في غيره فالخطيئة تحتمل الصغيرة وكذا السّيئة والذنب والمعصية والله أعلم»(44).

أمّا محمد عبده فيقول : «ومعنى إحاطة الخطيئة هو حصرها لصاحبها وأخذها بجوانب إحساسه ووجدانه كأنّه محبوس فيها لا يجد لنفسه مخرجا منها . يرى نفسه حرّا مطلقا وهو أسير الشّهوات وسجين الموبقات ، ورهين الظّلمات ؟ وإنّما تكون الإحاطة بالاسترسال في الذّنوب والتّمادي على الإصرار قال تعالى : ﴿كلاّ بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون﴾ (83 المطففين 14) أي من الخطايا والسيّئات ، ففي كلمة يكسبون معنى الاسترسال والاستمرار ، وزان عليه غطاه وستره أي أنّ قلوبهم قد أصبحت في غلف من ظلمات المعاصي حتى لم يبق منفذ للنّور يدخل إليها منه . ثم أورد حديثا يؤازر موقفه وختم بقوله : لمثل هذا كان السلف يقولون : «المعاصي بريد الكفر» (45) .

---

(44) امحمد اطفيش : هيميان الزاد ط 2 : 2 / 141
(45) محمد عبده : تفسير المنار : 1 / 363

من خلال ما ذكر من تفسير السّيئة وإحاطة الخطيئة[46] نتبيّن أنّه سال مداد كثير نتيجة تأمّلات العقول ، وكلّ ذلك إمّا لتيسير الأمر على أهل الكبائر المصرّين لما في قلوبهم من إيمان أو لحشر هؤلاء مع المشركين في نار جهنم خالدين فيها أبدا . فالسيئة والخطيئة تتأرجحان بين الشّرك والكبيرة والصغيرة واللّغة تحتمل ذلك وإن كان الشرك متسبعدا ولذلك ناقشه حتّى القائلون بالخروج من النار مثل الرازي وشدد عليه الآخرون النكير واعتبروه من باب التعسّف والتسلط على اللغة .أمّا عن الإحاطة فهذا يعتبر ألّا إحاطة إلّا بالشّرك والآخر يلحّ على أنّ الذنوب هي الأخرى تحجب القلب وتطمس ما تسرب إليه من نور الايمان .

والذي يقبله العقل ولا تلفظه اللغة أنّ السّيئة وإحاطة الخطيئة أو الخطيئات إنّما هي المعاصي مهما كان نوعها ولذلك يترجّح أنّ الخلود شامل للمشركين وللعصاة المصرّين الذين ماتوا دون أن يتوبوا وجاهروا خالقهم بما نهاهم عنه رغم البشير والنّذير فهؤلاء وإن آمنوا فإنّهم لم ينتفعوا بإيمانهم في الدّنيا فكيف يمكن أن ينتفعوا به في الآخرة.

ب) هل العبرة بالخصوص أم يمكن التعميم ؟

لا شك أنّ آية تقرير الخلود جاءت في سياق محاجّة اليهود الذين يزعمون أنّهم لا يبقون في النّار إلّا أيّاما معدودة والإنكار عليهم لأنّهم يقولون ما لا يعلمون،لذلك ذهب بعض إلى أنّ الخلود خاص باليهود وذهب البعض الآخر إلى إلحاق كلّ من أحاطت به خطيئاته من جميع الأمم بهم في الخلود .

ـ موقف المخصصين وحججهم :

إنّ ما جاء ضمنيّا عند القرطبي[47] ومغنية[48] وأشار إليه الرازي عند

(46) وما لم يذكر أكثر

(47) القرطبي : احكام القرآن : 2 / 7

(48) مغنية : التفسير الكاشف : 1 / 137

ردوده على المعتزلة[49] عبّر عنه بوضوح كل من أبي السعود وابن عاشور .

أمّا أبو السعود فيقول : «... أولائك الموصوفون بما ذكر من كسب السيئات وإحاطة خطاياهم بهم أصحاب النار أي ملازموها في الآخرة حسب ملازمتهم في الدّنيا لما يستوجبها من الأسباب التي من جملتها ما هم عليه من تكذيب آيات الله وتحريف كلامه والافتراء عليه وغير ذلك ، وإنّما لم يخصّ الجواب بحالهم بأن يقال مثلا بلى إنّهم أصحاب النار الخ، لما في التّعميم من التهويل وبيان حالهم بالبرهان والدليل مع ما مر من قصد الإشعار بالتعليل .

﴿هم فيها خالدون﴾ دائما أبدا فأنّى لهم التفصي عنها بعد سبعة أيام أو أربعين يوما كما زعموا ، فلا حجّة في الآية الكريمة على خلود صاحب الكبيرة لما عرفت من اختصاصها بالكافر [50]» .

أمّا ابن عاشور فقد جاءت صيغته أدقّ في ربط من كسب بما سبق من السّياق حيث يقول : «وقوله بلى إبطال لقولهم لن تمسّنا النّار إلاّ أيّاما معدودة ، وكلمات الجواب تدخل على الكلام السّابق لا على ما بعدها فمعنى بلى بل أنتم تمسكم النّار مدة طويلة .

وقوله :﴿من كسب سيئة﴾ سند لماتضمّنته بلى من إبطال قولهم أي ما أنتم إلاّ ممّن كسب سيئة إلخ ومن كسب سيئة وأحاطت به خطيئاته فأولائك أصحاب النّار فأنتم منهم لا محالة ... فمن في قوله «من كسب سيئة» شرطية بدليل الفاء في جوابها وهي في الشرط من صيغ العموم ...

---

(49) الرازي : التفسير 153/3 حيث يقول : «فأولئك أصحاب النّار يقتضي أن أصحاب النار ليسوا إلا هم وذلك يقتضي أن لا يكون صاحب الكبيرة من أهل النار» .

(50) تفسير ابي السعود : 1 / 147

ثم يمضي في تحديد السيئة والخطيئة[51] إلى أن يقول : «فلذلك لم تكن في الآية حجّة للزاعمين خلود أصحاب الكبائر من المسلمين في النّار إذ لا يكون المسلم محيطة به الخطيئات بل هو لا يخلو من عمل صالح وحسبك من ذلك سلامة اعتقاده من الكفر وسلامة لسانه من النطق بكلمة الكفر الخبيثة .

والقصر المستفاد من التعريف في قوله ﴿فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ قصر إضافي لقلب اعتقادهم» [52] .

فالسياق حسب هؤلاء خاص بالكفّار ، واليهود جزء لا يتجزأ من هؤلاء ، فماذا عن حجج الطّرف الآخر الذي يعمّم الخلود ويدخل فيه مرتكبي الكبائر المصرّين على الموت ؟ .

ـ موقف المعمّمين وحججهم :

أمّا الزّمخشري فلم يحلّل قضية التّعميم والتخصيص لكن يفهم من تفسيره للسّيّئة والخطيئة أنّه يعمّم[53] ولم يتعرض يوسف المصعبي للقضية[54]. وقد أورد الرازي ضمن عرض حجج المعتزلة تحليلهم لهذه الآية وإثباتهم فيها دلالتها على العموم ... «فثبت بما ذكرنا أنّ الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك يدلّ على أنّ صيغة «من» في معرض الشرط للعموم[55]» .

---

(51) انظر ما سبق : 721 - 722
(52) ابن عاشور : التحرير والتنوير : 1 / 581
(53) ر. الزمخشري : الكشاف : 1 / 292
(54) ر يوسف المصعبي : حاشية على تفسير الجلالين ورقة 42 قفا
(55) الرازي : التفسير الكبير : 3 / 147

وأما محمد اطفيش فيقول : «فأولئك البعداء عن مقامات الخير وإنّما عبّر بإشارة البعيد تلويحا لهذا المعنى ... أصحاب النار أي مستحقّوها بكسبهم أو ملازموها في الآخرة كما لزموا موجباتها في الدّنيا وهي الذنوب .

﴿هم فيها خالدون﴾ دائمون فيها لأنّهم وقد أحاطت بهم خطاياهم مصرّون فلم يكن للبثهم فيها آخر كما أنّ المصر لا آخر للمعصية وملازمتها عنده والناس إمّا مصرّ وإمّا غير مصرّ مرحوم يدخل الجنة» (56) .

أمّا صاحب المنار فيقول : «قوله : ﴿فأولائك أصحاب النّار هم فيها خالدون﴾ «خبر» ﴿من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته﴾ أي هم أصحاب دار العذاب في الآخرة الأحقاء بها دون من لم يصل الى درجتهم في الدّنيا وهو من في قلبه شيء من نور الإيمان وتوحيد الله تعالى وما يتبعه من الخير»(57).

واضح من خلال هذه التحاليل أنّ كلاّ من الطرفين حرص على تطويع التّركيب لغرضه وكلّ منهما بعد عرض أدلّته يصل الى النّتيجة المقررة من البداية ، والرّاجح أنّ «من» هي أقرب إلى التعميم منها الى التخصيص .

ج) الخلود بقاء مؤبد أو مكث طويل :

واضح من خلال ما بيّنا أنّ مخصّصي الخلود الذين تأوّلوا السيئة بالشرك والكفر ليسوا في حاجة الى القول بالمكث الطويل بالنّسبة الى الخلود . ويقول أبو السعود في هذا الصدد : «ولا حاجة الى حمل الخلود على اللبث الطويل»(58).

---

(56) محمد اطفيش : هيميان الزاد : 2 / 144
(57) محمد عبده : تفسير المنار : 1 / 368
(58) تفسير أبي السعود : 1 / 147

بينما البيضاوي وقد اعتبر السيئة من القبائح فإنّه يقول في تفسير قوله تعالى ﴿هم فيها خالدون﴾ دائمون ، أو لابثون لبثا طويلا [59] .

ويردّ على القائلين باللّبث الطويل محمد عبده بما يلي : «ومن المفسرين من ترك السيّئة في الآية على اطلاقها فلم يؤوّلها بالشّرك ولكنهم أوّلوا جزاءها فقالوا إنّ المراد بالخلود طول مدّة المكث لأن المؤمن لا يخلد في النار وإن استغرقت المعاصي عمره وأحاطت الخطايا بنفسه فانهمك فيها طول حياته. أوّلوا هذا التأويل هروبا من قول المعتزلة إنّ أصحاب الكبائر يخلّدون في النار ، وتأييدا لمذهبهم أنفسهم المخالف للمعتزلة ، والقرآن فوق المذهب يرشد الى أنّ من «تحيط به خطيئته» لا يكون ، أوْ لاَ يبقى مؤمنا»[60]

وتعليق محمد عبده على هؤلاء يغني عن زيادة التّحليل .

وموقف الاباضية صريح من هذين السّياقين إذ يعتبرون أنّهما شاملان لأصحاب الكبائر ، والكلّ خالد في الجحيم أبد الآبدين وسنعود الى الاستنتاج عندما نحوصل الحديث عن بقية النّصوص .

هذا وإن تأرجحت المواقف لصلة السّياقين باليهود هنا فماذا عن الآيات المتعلّقة بالخلود بصفة عامّة ؟

القرآن الكريم وقضية الخلود عامّة

إنّ الآيات الواردة في هذا المعنى يمكن أن نقسّمها الى ثلاثة أقسام :

أ) آيات جاءت كلمة «خالدين مجردة من «أبدا» وأخرى متبوعة بها» .

---

(59) ر. البيضاوي : أنوار التنزيل : 1 / 29 .

(60) محمد عبده:تفسير المنار : 1 / 363 ـــ 364

ب) آيات علقت العذاب بالمشيئة .
ج) آيات حدّدت اللبث بالأحقاب أو بدوام السّماوات والارض .

أ) آيات الخلود أو ما يفيد معناه

لا يمكن استيفاء كل الآيات الواردة في هذا المعنى لكثرتها وسنكتفي بالوقوف عند بعضها لنتبيّن كيف يدافع كلّ من الطرفين عن موقفه .

ـ قوله تعالى : ﴿ومن يقتل مؤمنا متعمّدا فجزاؤه جهنّم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعدّ له عذابا مهينا﴾ (4 النساء 93)[61] .

ـ وقوله تعالى : ﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعدّ حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين﴾ (4 النساء 14) .

ـ وقوله تعالى ﴿والذين كسبوا السيّئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلّة ما لهم من الله من عاصم كأنّما أغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما أولئك أصحاب النّار هم فيها خالدون﴾ (10 يونس 27) .

ـ وقوله تعالى : ﴿ومن يعص الله ورسوله فإنّ له نار جهنّم خالدين فيها أبدا﴾ (72 الجنّ 23) .

أوّل ما يلاحظ عند التأمّل في هذه الآيات ومثيلاتها في كتاب الله تعالى يتبيّن أن سورة الجن تفرّدت بإضافة التأبيد للخلود ومع ذلك يجد لها نفاة الخلود للعصاة مخرجا ، أمّا بالنسبة الى الآيات الأخرى فالخطب أهون والتأويلات لا تبعد عمّا ذكر في آية سورة البقرة بل في أغلب الأحيان تقع الإحالة على ما ذكر هناك[62] لأنّ القضية استوفاها جلّ المفسرين تحليلا هنالك ، وانّما وقع التنبيه الى بعض النكت في ما بعد .

---

(61) لقد اشرنا في ما سبق الى مواقف العلماء من قاتل العمد : 623 وما يلي 746 .

(62) ر. الرازي : التفسير الكبير : 30 / 165، 10 / 240 ر. جواد مغنية : التفسير الكاشف : 2 / 408

ويمكن أنّ نلخّصها عند منكري الخلود لأهل الكبائر كما يلي :

ـ **تأويل الخلود بطول المكث** : خاصة في آيتي سورة النّساء حيث إنّ الأمر يتعلّق بالقتل العمد (الأية 93) والنّص يحتمل أن يكون القاتل من أهل الصّلاة والمقتول كذلك ، ويتعلّق بتجاوز الحدود في سياق يتحدث عن المواريث ، والنّص يحتمل أيضا أن يتعلق الوعيد بمن يظلم في قسمة التّركات وما أكثر هؤلاء في الأوساط الإسلامية . وقد ذهب هذا المذهب كلّ من البيضاوي[63] والقرطبي[64] وأبي السعود[65] وابن عاشور[66] .

ـ **التّعميم** : إن كان الأمر واضحا ، وكانت العبارة صريحة في المواقف السابقة فقد جاء الأمر عامّا في بعض الأحيان وقد ظهر هذا خاصّة عند ابن عباس[67] وجواد مغنية[68] في الآيات المشار اليها من سورة النّساء والجن. ومن صيغة التّعميم الى السّكوت عن القضية .

ـ **السّكوت** : وقد يرى المفسرون ألاّ فائدة في الرجوع الى ما ذكر فيمرّون على قضيّة الخلود دون الوقوف عندها ، ومثال ذلك ما نجده عند البيضاوي[69] وأبي السعود[70] ومغنية[71] في آية النساء (14) عن

---

(63) ر. البيضاوي : انوار التنزيل : 1 / 98

(64) ر. القرطبي : أحكام القرآن : 5 / 335 و5 / 82 إنّه عبّر بالاستعارة في قوله : «فالخلود مستعار لمدة ما»

(65) ر. تفسير أبي السعود : 1 / 567

(66) ر. ابن عاشور : التحرير والتنوير 4 / 268 و5 / 164

(67) ر. ابن عباس : تنوير المقباس : 173

(68) ر. جواد مغنية : التفسير الكاشف : 2 / 408 ، 7 / 442 فيقول مثلا : «وذكر الله سبحانه في هذه الاية (4 النساء 93) ان جزاءه في الاخرة الخلود في جهنم والغضب واللعنةَ من الله والعذاب العظيم» : 2 / 408

(69) ر. البيضاوي : أنوار التنزيل : 1 / 81

(70) ر. تفسير أبي السعود : 1 / 495

(71) ر. جواد مغنية : التفسير الكاشف : 2 / 269 .

المواريث، والرّازي[72] وجواد مغنية[73] مع آية سورة يونس (27) ، وإن لم يقف هؤلاء مثل هذه المواقف فإنّهم يلجأون الى تخصيص الخلود الدّائم للكفار .

ــ **تخصيص الخلود للمشركين** : وهذا ما عبّر عنه كل من أبي السعود[74] وابن عاشور[75] في آيتي سورة يونس (27) وسورة الجن (23).

هذه تقريبا حوصلة عامّة لمواقف المفسرين ــ منكري الخلود لأهل الكبائر ــ من هذه الآيات ويواكبهم في ذلك الأصوليون ونذكر منهم مثلا الإيجي حيث يقول ردّا على المعتزلة :«ولا نسلّم (أنّ من اكتسب كبيرة فقد تعدّى حدوده بل) تعدّى (بعض حدوده ، والمراد من قتل مؤمنا لأنّه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل إلاّ كافرا) فالآيات المذكورة[76] لا تتناول صاحب الكبيرة (سلّمنا) تناولها إياه (لكن الخلود) المذكور فيها (هو المكث الطويل، وما ذكرتم معارض بما يقال حبس مخلد وخلّد الله ملكه»[77] .

والأساس حينئذ لدى هؤلاء جميعا أنّ رحمة الله أوسع من غضبه ، فلذلك لا يرتضون تخليد عصاة أهل الصلاة في النّار[78] ، فما هو موقف القائلين بخلود العصاة المصرّين من هذه الآيات ؟.

---

(72) الرازي : التفسير الكبير : 17 / 234.

(73) جواد مغنية : ر . تفسير الكاشف : 2 / 152 .

(74) أبي السعود : التفسير الكبير : 2 / 488 و4 / 780

(75) ابن عاشور : التحرير والتنوير : 11 / 148 و29 / 245

(76) وقد ذكر معها آية البقرة 81 إحاطة الخطيئة .

(77) الايجي مع شرحه للجرجاني : 2 / 447 . ما داخل قوسين للايجي والبقية لشارحه .

(78) وقد حلل الرازي قضية الغفران والعفو والرحمة أثناء ردوده على المعتزلة.التفسير الكبير : 3 / 155 ــ159.وكذلك نقل صاحب المنار تحليلا موسعا لهذا =

موقف الإباضية والمعتزلة من هذه الآيات :

يتّفق الإباضية والمعتزلة[79] والموسومون بالخارجية ويساندهم في ذلك محمد عبده على أنّ هذه الآيات وأخواتها في القرآن الكريم أكبر دليل على ما ذهبوا اليه من اعتقاد الخلود الأبدي اللاّنهائي الذي يشمل العصاة الذين ماتوا دون أن يتوبوا الى الله تعالى مع القول بتفاوت العذاب بينهم وبين من ماتوا على الشّرك ، ولا يخلو تحليل أصولي في الموضوع من الاستشهاد بهذه الآيات وأخواتها ، ونكتفي بذكر نصّ أبي مهدي لأنّه استوعب ما جاء قبله وعليه اعتمد من جاء بعده .

يقول أبو مهدي بعد أن حلل آية البقرة (81) التي وقفنا عندها : ﴿وأحاطت به خطيئاته﴾ وهي الكبائر في ما وجدنا أيضا ﴿فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ (2 البقرة 81) وقوله : ﴿يريدون أن يخرجوا من النّار وما هم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم﴾ (5 المائدة 37) وقال : ﴿وما هم بخارجين من النّار﴾ (2 البقرة 167) وقال : ﴿ونادوا يا مالك ليقض علينا ربّك قال إنّكم ماكثون﴾ (43 الزّخرف 77) أي مقيمون ، وقال : ﴿وعد الله المنافقين والمنافقات والكفّار نار جهنّم خالدين فيها﴾ — الى قوله — ﴿ولهم عذاب مقيم﴾ (9 التوبة 68). فان قال قائل هذه الآية في أهل الشرك خصوصا

= الموضوع . تفسير المنار : 8 / 81 — 98 . ألحّ فيه صاحبه كثيرا على أنّ العذاب من الرّحمة وان دخول النّار تطهير وأنّه من رحمة الله ألاّ يبقى في النّهاية أحد في جهنّم ، وذلك للرد عليه .

(79) ر. ابن حزم الفصل : 4 / 46 يورد هذه الآيات في سياق ذكر حجج من يقول إنّ صاحب الكبيرة يخلّد في النار . الرازي : التفسير الكبير : 3 / 145 — 146 . وقد ذكر أربع عشرة آية استدلّ بها المعتزلة على أساس أنّها تفيد العموم اعتمادًا على صيغة (من) في معرض الشرط .

قيل له : وكذلك قوله تعالى : ﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعدّ حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين﴾ (4 النساء 14) وقوله : ﴿ومن يعص الله ورسوله فإنّ له نار جهنّم خالدين فيها أبدا﴾ (72 الجنّ 23) وقال : ﴿والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النّفس التي حرّم الله إلاّ بالحقّ﴾ — الى قوله — ﴿ويخلد فيها مهانا﴾ (25 الفرقان 69) فإن قالوا هذه الآيات كلّها في الشّرك قيل لهم وكذلك النّهي عن الكبائر إنّما هو في أهل الشّرك فلا يجد في ذلك فرقا. وقال : ﴿كلّما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها﴾ (22 الحجّ 22) وقال : ﴿إن الأبرار لفي نعيم وإنّ الفجّار لفي جحيم يصلونها يوم الدّين وما هم عنها بغائبين﴾ (82 الانفطار 13 — 16) وقوله : ﴿سواء علينا أجزعنا أم صبرنا ما لنا محيص﴾ (14 إبراهيم 21) أي من مذهب ومخرج»[80].

ويقف تفسير المنار نفس الموقف حيث يقول محمد عبده في شأن منتهك حدود الله : «وظاهر الآية أنّ العاصي المتعدّي للحدود يكون خالدا في النّار»[81] كما يقول في شأن القاتل المتعمّد «فهو جدير بالخلود في النّار والغضب واللّعنة»[82] . ويضيف رشيد رضا فيقول : «أقول وقد استكبر الجمهور خلود القاتل في النّار ، وأوّله بعضهم بطول المكث فيها، وهذا يفتح باب التأويل لخلود الكفار فيقال إنّ المراد به طول المكث أيضا»[83].

---

(80) أبو مهدي : الرد على البهلولي : 144 — 145.ونفس هذه الآيات تقريبا نقلها صاحب قاموس الشريعة عن شرح النونية للجيطالي ر. جميل بن خميس السّعدي : قاموس الشريعة : 6 / 12 — 13 والكل أخذ عن أبي عمار عبد الكافي : الموجز : 2 / 110 — 112 مع الملاحظ أنّ امحمد اطفيش لم يحلل الأمر في التفسير : الهيميان ط 2 : 2 / 281 و383 واكتفى بما ذكره في آية سورة البقرة (81)

(81) محمد عبده : تفسير المنار : 4 / 432

(82) محمد عبده : تفسير المنار : 4 / 432

(83) محمد عبده : تفسير المنار : 5 / 341.والغريب أن رشيد رضا بعد ذلك في =

ثم أعطى صاحبا المنار بعدا حضاريا لهذا الموقف سنعود إليه في الاستنتاجات[84] .

ب) الآيات التي علقت العذاب بالمشيئة :

ـ **قوله تعالى** : ﴿ويوم يحشرهم جميعا يا معشر الجن قد استكثرتم من الإنس وقال أولياؤهم من الإنس ربّنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذي أجّلت لنا . قال النّار مثواكم خالدين فيها إلاّ ما شاء الله إنّ ربّك حكيم عليم﴾ (6 الانعام 128) .

ـ **وقوله تعالى** : ﴿فأمّا الذين شقوا ففي النّار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السّماوات والأرض إلاّ ما شاء ربّك إن ربّك فعّال لما يريد﴾[85] .

لقد تضاربت الآراء في شأن التّعليق بالمشيئة كما تضاربت في شأن تعليق المغفرة بالمشيئة[86] وأطال المفسرون الكلام ... وذكروا وجوها جعلت المعنى من الطّلاسم[87] إلاّ أنّ الجدل يدور حول ثلاثة محاور :

1) **تصوّر إمكانية خروج المشركين من النّار** ، ومثل هذا التصوّر يردّه المفسرون بسرعة وإنّما يذكرونه لتفنيده[88] .

= آية سورة يونس يقول : «خالدون فيها لا يبرحونها لأنه ليس لهم مأوى سواها كما تقدّم في آية اخرى ، وقد يدخلها بعض عصاة المؤمنين فيعاقبون على ما اجترحوا من سيئات ثم يخرجون منها.» تفسير المنار : 11 / 352

(84) انظر ما يلي: 758

(85) 11 هود 107 جاءت في سياق المقابلة بين مصير الأشقياء والسّعداء اذ تقول الآية الموالية : ﴿وأمّا الذين سعدوا ففي الجنّة خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض إلّا ما شاء ربّك عطاء غير مجذوذ﴾ 108

(86) انظر ما سبق : 608

(87) ر. جواد مغنية : التفسير الكاشف : 4 / 210

(88) ر. الرازي : التفسير الكبير : 18 / 64 .

2) **استثناء الموحّدين العصاة** ، وهذا ما رجّحه كل من قالوا بخروجهم من النّار ، فاعتبروا الاستثناء من أدلّتهم ، وهذا ما نقل عن ابن عباس : «إلاّ ما شاء ربّك أن يخرجهم من أهل التوحيد من كانت شقاوته بذنب دون الكفر فيدخله الجنّة بإيمانه خالصا»[89] .

وهذا ما ختم به الرّازي مختلف الوجوه التي ذكرت في الاستثناء قائلا : «إخراج أهل التّوحيد من النّار... وهذا كلام قويّ في هذا الباب»[90] . وقاس على هذا النّسق كلّ من أبي السّعود[91]ورشيد رضا[92] وابن عاشور[93]. وجواد مغنية[94] والكلّ يلحّ على تركيز موقفهم باختتام تفسير الآية بقوله تعالى : ﴿إنّ ربّك فعّال لما يريد﴾ (11 هود 107) . وفي تحليل جواد مغنية وضوح وتبسيط لأنّه اعتبر السّياق من المحكم لذلك أحببنا أن نورده حيث يقول «ويتلخّص بأنّ من يدخل جهنّم بأيّ ذنب من الذّنوب فلا يستطيع الخروج منها بنفسه ولا بشفيع ومعين ، ولا بفداء ، فهو من هذه الجهة خالد فيها ... ولكن إذا شاء الله أن يخرجه منها خرج ، وانتفى عنه وصف الخلود في النّار لأنّ إرادته تعالى لا يحدّها شيء» ﴿إنّ ربك فعّال ما يريد﴾

= ويقول في ذلك القاضي عبد الجبار: «وربما قيل في قوله تعالى : ﴿قال النّار مثواكم خالدين فيها إلاّ ما شاء الله﴾ أو ليس في ذلك دلالة على أن في الجنّ والإنس من الكفار من لا يخلّد في النار . جوابنا أنّ المراد ما شاء الله ممّن لا يبقى على كفره .

ولانه تعالى قال : ﴿النّار مثواكم خالدين فيها﴾ ومن الجائز أن يؤمن بعضهم فقال : ﴿إلاّ ما شاء الله﴾ . تنزيه القرآن 138

(89) ابن عباس : تنوير المقباس : 191

(90) الرازي : التفسير الكبير : 18 / 66

(91) ر. تفسير أبي السعود : 3 / 69

(92) ر. رشيد رضا : تفسير المنار : 12 / 216

(93) ر. ابن عاشور : التحرير والتنوير : 12 / 165

(94) ر. جواد مغنية : التفسير الكاشف : 4 / 270

(11 هود 107) وكل شيء يرجع في النهاية إلى إرادته ولا ترجع إرادته إلاّ إليه وحده ، فسبب الخلود يؤثّر أثره ما دام الخالق مريدا له ذلك ، وإن لم يشأ لم يكن عملا بمبدإ ﴿إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ (36 يس 82)[95].

واضح حينئذ أنّ هؤلاء يعتبرون «أنّ صاحب الكبيرة غير مخلد ، وإن عذّب فإنّهم يقولون هو في مشيئة الله ، إن شاء غفر له وعفا عنه بلا تعذيب ، وإن شاء شفّع فيه من شاء ، وإن شاء عذبه في ناره بقدر عمله أو إلى ما شاء الله من المدّة ثم يقطعون بخروجه منها»[96] .

هذا عن المشيئة عند هؤلاء فماذا عن **هذه المشيئة عند من رأوا خلود العصاة المصرّين إلى الموت ؟**

3) لا دليل في الاستثناء على خروج العصاة

يلتقي الإباضية والمعتزلة في هذا الموقف ، وفي هذا الصّدد ينقل أبو مهدي ما جاء عن الجيطالي في شرح النّونية كما يلي : «وأمّا ما احتجّوا به من قوله تعالى ﴿إلاّ ما شاء ربك﴾ فقالوا أن يخرج أهل الكبائر من النّار فإنّ هذا تقول وذهاب عن الظّاهر بغير دليل .

وأيضا فإنّ أهل التفسير اختلفوا فيها ، فقال بعضهم ﴿إلاّ ما شاء ربّك﴾ من الزيادة في الخلود ، وقيل في العذاب ، ونظيره قوله تعالى : ﴿فلن نزيدكم إلاّ عذابا﴾ (78 النبأ 30) وقال آخرون : ﴿إلاّ ما شاء ربك﴾ من مكثهم في الدّنيا ، وقيل : «في البرزخ» ، وقيل : «ما لبثوا في ظهور آبائهم» وقيل : «في أرحام أمّهاتهم» وقيل : «ما لبثوا في المحشر قبل أن يدخلوها» ... فكل ذلك ما شاء الله وهو الذي استثناه ، فمن زعم غير ذلك فعليه بالدّليل ولو

(95) جواد مغنية : التفسير الكاشف : 4 / 270

(96) عبد الله السالمي : المشارق : 300

كان في هذا ما يدّل على الخروج لدلّ على خروج الإنس والجنّ أجمعين، وكذلك قوله تعالى : ﴿يا معشر الجنّ قد استكثرتم من الإنس قال النّار مثواكم خالدين فيها إلاّ ما شاء الله﴾ (6 الأنعام 128)[97] .

كما ينقل عن البرادي ما يلي : «الوجه الثاني[98] أن الاستثناء الكائن في الآية مقرون بمثله من الاستثناء أعني قوله تعالى : ﴿وأمّا الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والأرض الاّ ما شاء ربك﴾ (11 هود 108) فان جاز أن يخرج أهل النّار من النّار بهذا الاستثناء جاز مثله في أهل الجنة ولا فرق لأنّ الآيتين جاءتا مجيئا عامّا ، ولا أظنّ عاقلا يردّ على الله سبحانه في كتابه ولا يكذّب خبره ، وقد قال سبحانه في غير ما موضع من كتابه : ﴿خالدين فيها أبدا﴾ (2 آل عمران 198.136.15) وقال : ﴿عطاء غير مجذوذ﴾ (11 هود 108) وقال ﴿أكلها دائم وظلّها﴾ (13 الرّعد 35) فاذا بطل على أهل الجنّة واستحال في حقّهم الخروج منها بخبر الله الصادق فقد بطل الاستثناء الذي تعلّقوا به وما صاروا اليه ، قال سبحانه : ﴿يريدون أن يخرجوا من النّار وما هم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم﴾ (5 المائدة 37) وقال : ﴿كلّما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها﴾ (32 السجدة 20) وقال : ﴿وما هم عنها بغائبين﴾ (82 الانفطار 16)[99] .

وإن كان الزّمخشري خصّ آية سورة الانعام بالمشركين وتأوّل المشيئة بتحويلهم من عذاب إلى عذاب قصد التشفّي[100] فإنّه يرفض أن يكون الاستثناء دالاّ على خروج أهل الكبائر فقال : «ولا يخدعنّك عنه قول

---

(97) ابو مهدي : الرد على البهلولي : 147 — 148 ر. جميل بن خميس السعدي قاموس الشريعة : 6 / 14
(98) انظر ما يلي : الوجه الاول : 745
(99) ابو مهدي عيسى بن اسماعيل : الرد على البهلولي : 149
(100) ر. الزمخشري : الكشاف : 2 / 50

المجبرة» إنّ المراد بالاستثناء خروج أهل الكبائر من النّار بالشّفاعة ، فإنّ الاستثناء الثاني[101] ينادي على تكذيبهم ويسجّل بافترائهم»[102].

أمّا محمد اطفيش فبعد أن يورد جل الآراء الواردة في شأن الاستثناء يقول: «والأوْلي في هذا جعل الاستثناء منقطعا ، وقيل المعنى إلّا ما شاء ربّك لو فرض أنّه تعالى وعز وجل يشاء إخراجهم فهو تعليق بالمحال فيكون ذلك برهانا على الأبدية كقوله تعالى وعز وجل : ﴿حتى يلج الجمل في سمّ الخياط﴾ (7 الأعراف 40)»[103].

فالإباضية حينئذ كما فعلوا من زمن الإمام جابر في تعليق المغفرة بالمشيئة اعتبروا التعليق بالمشيئة دليلا على الخلود للمشركين والعصاة لأنّ إرادة الله لا تتحوّل[104] ولا مبدّل لكلماته وهو الفعّال لما يريد .

أمّا محمد عبده فيعتمد التفسير بالمأثور ويختار التفويض في شأن المشيئة فيقول : «أما ما ورد في التفسير بالمأثور في الاستثناء هنا فيؤيّد ما جرينا عليه **من تفويض الأمر فيه الى الله تعالى وعدم الحكم على مشيئته في هذا الامر الغيبي** وهو ما رواه ابن جرير[105] عن ابن عباس قال : إنّ هذه الآية آية لا ينبغي لأحد أن يحكم على الله في خلقه ألا ينزلهم جنة ولا نارا»[106].

ومن هذه المقارنات بين الآراء المتقابلة نفهم شيئا فشيئا كيف يوجّه

---

(101) يشير الى الاستثناء الوارد في شأن أهل الجنة في الآية الموالية
(102) الزمخشري : الكشاف : 2 / 294
(103) امحمد اطفيش : تيسير التفسير ط 1 : 3 / 269
(104) انظر ما سبق : الارادة والمشيئة في مبحث القضاء والقدر 465
(105) الطبري (224 — 310 / 839 — 923) ر. الزركلي : الاعلام : 6 / 294
(106) محمد عبده : تفسير المنار : 8 / 68

السّياق القرآني حسب منطلقات محدّدة فتكون نفس الآيات دليلا لهؤلاء وأولئك ، فهل تكون الآيات التي تحدّد المكث بالأحقاب وبدوام السّماوات والأرض هي الأخرى في هذا النسق ؟

ج) **تحديد اللبث بدوام السّماوات والأرض :**

ــ **قال تعالى** : ﴿فأمّا الذين شقوا ففي النّار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض إلّا ما شاء ربّك﴾ (11 هود 107) .

ــ **وقال تعالى** : ﴿إنّ جهنّم كانت مرصادا للطّاغين مآبا ، لابثين فيها أحقابا﴾ (78 النبأ 21 ــ 23) .

فمن هم الأشقياء والطغاة وما المقصود من هذين التحديدين بدوام السّماوات والأرض وبالأحقاب ؟ ذلك هو مثار الجدل في شأن هذه الآيات .

إنّ المتأمّل في مواقف منكري خلود أهل الكبائر ومثبتيه يلمس بوضوح أنّ مركز الكلام كان قائما على تحديد مفهوم الطّغيان والشّقاوة فمنكرو الخلود اعتبروا أنّ الشّقاوة والطّغيان بمعنى الكفر وقد جاء هذا واضحا عِنْدَ ابن عباس[107] والبيضاوي[108] وأبي السعود[109] وابن عاشور[110] ، أما الرازي فلم يصرّح بمدلول الشرك إلّا أنّ السياق في التفسير يؤكّد أنّه يعتبر أنّ الآيتين متعلقتان بالمشركين فهو يقول : «الشقيّ هو الذي يكون من أهل العقاب»[111] كما يقول : «المراد بالطاغين من تكبّر على رَبِّهِ وطغى في

---

(107) ر. ابن عباس : تنوير المقباس : 499 .
(108) ر. البيضاوي : أنوار التنزيل : 1 / 238 و2 / 293
(109) ر. تفسير أبي السعود : 3 / 68 و4 / 816
(110) ر. ابن عاشور : التحرير والتنوير : 12 / 164 و30 / 36
(111) الرازي : التفسير الكبير : 18 / 61

مخالفته ومعارضته»[112] ثم يتوغّل في الردّ على من يعتبر أنّ عذاب الكفّار منقطع[113] .

أمّا الاباضية والمعتزلة فقد ذهبوا الى أنّ الطّغيان والشّقاوة يشملان المشركين والعصاة من أهل الصّلاة فإن لم يفسر الزّمخشري كلمة الطّاغين[114] فانه يرى «أنّ الشقي هو الذي وجبت له النّار لإساءته»[115] وكذلك محمد اطفيش فإنّه يقول : «الشّقي سيّء الحال في عذاب وتعب في النّار بعمله لموجب العذاب»[116] . ويقول : «الطّاغين شامل للموحّد الفاسق»[117] وكذلك يقول السالمي : «فإنّ اسم الشقي شامل لهما (الفاسق والمشرك)[118][119] .

فواضح إذن أن المشكلة ترجع الى تحديد الاسماء واختلاف الفرق فيها[120] ، أمّا في ما يتعلق بمفهوم الأحقاب ودوام السّماوات والأرض فهم مجمعون على أنّ القصد منها التأبيد .

---

(112) نفس المصدر : 31 / 13

(113) ر. نفس المصدر : 18 / 61

(114) ر. الزمخشري : الكشاف : 4 / 209 . أمّا القاضي عبد الجبار فيختلف عن الزمخشري فيقول : الطاغين : خاص بالمشركين ولا يتأول لفساق أهل الصلاة : تنزيه القرآن : 466.ويسكت في شأن الشقي في التفسير : تنزيه القرآن : 184

(115) الزمخشري : الكشاف : 4 / 293

(116) امحمد اطفيش : تيسير التفسير ط 1 : 3 / 268

(117) نفس المصدر : 6 / 467

(118) انظر ما سبق : 514 و518

(119) عبد الله السالمي : المشارق : 303

(120) انظر ما سبق : 488

ـــ **أمّا قوله تعالى** : ﴿خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض﴾ فقالوا إنّ المقصود من ذلك التأبيد على أحد وجهين :

1) أن تراد سماوات الآخرة وأرضها وهي دائمة مخلوقة الى الأبد والدليل على أنّ لها سماوات وأرضا قوله تعالى : ﴿يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات﴾ (14 ابراهيم 48) وقوله : ﴿وأورثنا الأرض نتبوأ من الجنة حيث نشاء﴾ (39 الزمر 74) ولانه لا بد لاهل الاخرة مما يقلهم ويظلهم ، سماء يخلقها الله أو يظلهم العرش ، وكل ما أظلك فهو سماء .

2) أن يكون عبارة عن التأبيد ونفي الانقطاع كقول العرب : ما دام تعار ، وأقام ثبير ، وما لاح كوكب وغير ذلك من كلمات التأبيد[121] .

ـــ **أمّا قوله تعالى** : ﴿لابثين فيها أحقابا﴾ فقد أجمعوا على أنّها تعني التأبيد ويقول ابن عباس في ذلك:«مقيمين في جهنّم أحقابا حقبا بعد حقب ـــ ثم يقول بعد تحديد الحقب ـــ ويقال ولا يعلم عدد تلك الأحقاب إلا الله فلا ينقطع عنهم»[122] .

---

(121) الزمخشري : الكشاف : 2 / 293 ـــ 294 وابن عباس : تنوير المقباس : 191

ر. الرازي : التفسير الكبير : 18 / 64 . ر. البيضاوي : انوار التنزيل : 1 / 238 ر. القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن : 184 . ر. تفسير ابي السعود : 3 / 68 ر. محمد عبده : تفسير المنار : 12 / 158 . ابن عاشور : التحرير والتنوير : 12 / 164 امحمد اطفيش : تيسير التفسير ط 1 : 3 / 368 . والنص للزمخشري . اما جواد مغنية فقد سكت عن الأمر : التفسير الكاشف : 4 / 269

(122) ابن عباس : تنوير المقباس : 499 . ر. الزمخشري : الكشاف : 4 / 209. لم يلحّ على قضية الدوام لكن يفهم من السياق . كذلك الرازي : التفسير الكبير : 31 / 13

=

وتعدّدت المواقف من مدة الحقب ونكتفي بايراد ما روي عن ابن عباس «والحقب الواحد ثمانون سنة ، والسّنة ثلاثمائة وستون يوما ، واليوم الواحد ألف سنة ممّا يعدّ أهل الدنيا ، ويقال لا يعلم عدد تلك الأحقاب إلاّ الله فلا ينقطع عنهم»[123] .

ويورد الزمخشري وجها آخر وهو أن يكون من حقب عامنا إذا قلّ مطره وخيره ، وحقب فلان إذا أخطأه الرّزق فهو حقب وجمعه أحقاب فينتصب حالا عنهم : يعني لابثين فيها حقبين جحدين[124] .

وإن وقع الإجماع على التّأبيد عند الجمهور مع اختلاف في شمول عصاة المسلمين المصرّين على عصيانهم إلى الموت فيشير الرازي إلى من نفى الخلود المؤبّد حتى عن المشركين[125] مبيّنا أن من حججهم هاتين الآيتين

= أما القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن 446 والبيضاوي : انوار التنزيل : 2 / 293 . وأبو السعود : 4 / 816 وامحمد اطفيش : تيسير التفسير : 6 / 467 ومغنية : التفسير الكاشف : 7 / 501 . فقد صرّحوا بالتأبيد . وكذلك ابن عاشور ذهب الى نفس الرأي إلاّ أنه يتميز باستثناء المسلمين المستخفّين بحقوق الله ، أو المعتدين على الناس بغير حقّ ، واحتقارا لا لمجرّد غلبة الشهوة فهؤلاء لهم حظ من هذا الوعيد بمقدار اقترابهم من حال أهل الوعيد» . التحرير والتنوير : 30 / 30.ويصرّح امحمد اطفيش بخلود الفساق من أهل القبلة ر. تيسير التفسير ط 1 : 6 / 467

(123) ابن عباس : تنوير المقباس : 499

(124) ر. الزمخشري : الكشاف : 209/4 وقد جاءت هذه المعاني بتحليل متفاوت قصرا وطولا عند كل من الرازي : 31 / 14 والبيضاوي : 2 / 293 . والقاضي عبد الجبار :تنزيه القرآن 446 وابي السعود 4 / 816 وامحمد اطفيش : تيسير التفسير : 6 / 467 وابن عاشور : التحرير والتنوير : 30 / 36

(125) وقد رد الايجي على القائلين بهذا القول ردودا قائمة على التّحليل المنطقي ر. المواقف : 2 / 447 — 448

ثم يردّ عليهم بنفس المعاني التي ذكرنا ملحّا على أنّ القول بالتأبيد لهؤلاء هو قول الجمهور الأعظم من الامّة ومعزّزا موقفه بأدلّة اخرى قائمة على المنطق لا نرى من الضروري إيرادها لأنّنا لسنا في نطاق الرّد على هؤلاء[126] .

والأساس بالنّسبة الى الفكر الإباضي يتمثل في ما نقله أبو مهدي عن الجيطالي في سياق الرّد على القائلين بإخراج أهل الكبائر : «وأما قوله ﴿لابثين فيها أحقابا﴾ فليس فيه دليل على الخروج أيضا لأنّه قال : ﴿إنّ جهنّم كانت مرصادا للطاغين مآبا﴾ (78 النبأ 22.21) الى آخرها ، فهي عامّة لجميع من دخلها من أهل الشّرك ومن أهل الكبائر ، فمن ادّعى التّخصيص فعليه بالدّليل ، وإنّ تفسيرها في ما وجدت في كتب التفسير ﴿لابثين فيها أحقابا﴾ وهو حقب أي زمانا لا غاية له ، ويقال الحقب ثمانون الف سنة كل يوم منه ألف سنة كلّما مضى حقب تبعه حقب الى ما لا غاية له ...

وجاء أيضا في نفس الرسالة : وقوله تعالى : ﴿لابثين فيها أحقابا﴾ (78 النبأ 23) . قال قتادة أحقابا لا انقطاع لها ، وقيل الهاء من قوله فيها عائدة على الأرض أي لابثين في الأرض ، وقال بعضهم ﴿لابثين فيها أحقابا لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا﴾ أي يمكثون أزمنة يعذبون بهذا النوع من العذاب ثمّ بعد ذلك يعذّبون بغيره ، وروي عن الرسول ﷺ انه قال : «الحقب ثلاثون ألف سنة» ...[127] .

قال قتادة : هي أحقاب لا انقطاع لها كلّما مضى حقب جاء بعده آخر وقال الحسن : أمّا الاحقاب فليس لها عدّة إلّا الخلود في النّار[128]» .

---

(126) ر. الرازي : التفسير الكبير : 18 / 63 — 65

(127) لقد أورد عدة أقوال في شأن سنيّ الأحقاب . والحديث لم يرد عند ونسنك المعجم المفهرس : 1 / 487

(128) أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : الرد على البهلولي : 150 — 151

ويقول السالمي: «الآية ﴿لابثين فيها أحقاباً﴾ في المشركين خاصة لقوله تعالى : ﴿إنّهم كانوا لا يرجون حسابا وكذبوا بآياتنا كذابا﴾ فيلزمكم عدم تخليد أهل الشرك وأنتم لا تقولون به والكتاب يرده ، فوجب حمل الأحقاب على عدم الغاية أي مدة غير متناهية»[129] .

وجاء عند أبي مهدي في قوله تعالى: «﴿ما دامت السّموات والأرض﴾ إنّ ذلك على قطع الرّجاء كقوله تعالى ﴿حتى يَلِجَ الجَمَلُ في سمّ الخياط﴾ (7 الأعراف 40) ومثله في كلام العرب «لا أفعل ذلك حتّى يؤوب القارظان» «ولا أفعله سنّ الحسل»أي لا ترجو إتياني كما لا يرجع الموتى الى الدّنيا وحتى تقع أسنان الحسل (وهو ولد الضّبّ) وأسنانه لا تقع أبدا في ما ذكروا. وقال الشاعر : (طويل)

وحتى يؤوب القارظان كلاهما ويرجع في القتلى كليب لوائل

وأمثال هذا ممّا يتكلمون به على اليأس وقطع الطمع»[130] .

و«يقول الشيخ أبو القاسم[131] رحمه الله : «وما تعلقوا به من قوله تعالى ﴿خالدين فيها ما دامت السماوات والارض﴾ فباطل من وجهين : أحدهما : أنّ هذا تقوله العرب على الاستبعاد والتأبيد كقولهم لا أفعل هذا ما اختلف الجديدان وما اختلف الليل والنهار ، وما حنّت الإبل ، وما أقام الجبل وما طرق طارق ، وما دامت السماوات والأرض ، وما طما البحر ، هذا كلّه يريدون به التأبيد فخاطبهم الله بما يعقلون من كلامهم بينهم ، وعليه في العربية شواهد جاهلية وإسلامية»[132] .

---

(129) عبد الله السالمي : المشارق : 301

(130) أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : الرد على البهلولي : 148 . ر. جميل بن خميس السعدي : قاموس الشريعة نقلا عن شرح النونية للجيطالي . 6 / 15

(131) يعني البرادي

(132) أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : الرد على البهلولي 149 . والوجه الثاني انظر ما سبق عن المشيئة والاستثناء 735 ر. عبد الله السالمي : المشارق : 303

ذلك أهمّ ما جاء من الاستدلالات بالقرآن الكريم ، منها ما جاء في سياق الرد على أهل الكتاب ، ومنها ما جاء ذاكرا لكلمة الخلود ، ومنها ما علق الخلود بالمشيئة ، ومنها ما حدّده بدوام السماوات والأرض أو بالاحقاب، وقد بيّنّا كيف تنازع الطرفان هذه الآيات ، وتبيّن أن موقف الاباضية منها كلّها تمثّل في توجيهها وجهة الخلود المؤبّد بالنسبة الى من لم يتب من أهل الصلاة مع الإلحاح على تفاوت العذاب بين هؤلاء وبين أهل الشرك .

وممّا يثبت تفاوت العذاب بين المشركين والفسّاق ما أورده السّالمي : «فمن ذلك البيان ما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنّه كان يقول : «إنّ أهون أهل النار عذابا رجل أخمص قدميه جمرتان يغلي منهما دماغه كما يغلي المرجل بالقمقم ، ما يرى أنّ أحدا أشد منه عذابا ، وإنّه لأهونهم عذابا ، ومنهم من هو في النّار الى كعبيه مع اجزاء العذاب ، ومنهم من هو في النار الى ركبتيه مع اجزاء العذاب ، ومنهم من قد اغتمر»[133].

ـ الأدلة من الحديث الشريف

لقد ذكرنا عند الحديث عن الوعد والوعيد الأحاديث التي استدل بها الإباضية لاثبات شموله للعصاة من المسلمين وأنه نافذ فيهم لا محالة ولا تخرج الأحاديث الواردة في باب الخلود عن هذا السّياق .

ـ فمنها ما صرّح بالخلود مع التأبيد مثل قوله ﷺ : «من قتل نفسه

---

(133) ر. البخاري رقاق 51 . مسلم ايمان 363 الترمذي جهنم 120 . احمد بن حنبل 4 / 274 ر. ونسنك : المعجم المفهرس 2 / 85 . والنص لعبد الله السالمي : المشارق : 305 . ر. خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج : 1 / 524

بحديدة فهو يتوجّأ بها في النّار خالدا مخلدا ، ومن تحسّى سمّا فهو يتحسّاه في نار جهنّم خالدا مخلدا أبدا»(2) .

ــ ومنها ما صرح بالخلود دون ذكر التّأبيد مثل قوله ﷺ : «من قتل بعد العفو وأخذ الدّية فهو خالد مخلّد في النّار»(3) .

وقوله «من كذب وأصرّ فهو مخلّد في النار»(4) .

ــ ومنها ما عبّر عن الخلود في النّار بطريقة غير مباشرة :

● مثل تحريم الجنّة على طائفة من العصاة المصرّين في قوله عليه السلام : «الجنة حرام على من قتل ذميّا أو ظلمه أو حمّله ما لا يطيق ، وأنا حجيج الذمي فكيف المؤمن»(5). وقوله : «لا يدخل الجنّة لحم نبت من

---

(2) أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : الرد على البهلولي : 145 . ر. جميل بن خميس السعدي : قاموس الشريعة : 6 / 13 وقد أورد قسما من هذا الحديث القاضي عبد الجبار كما يلي : «من قتل نفسه ، فحديدته في يده يجأ بها بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا» فضل الاعتزال : 210

وقد أورد الرازي هذا الحديث أثناء عرض حجج المعتزلة من الحديث في شأن الخلود مع تغيير طفيف في العبارة ومع السكوت عمن يحتسي السّم.ر. التفسير الكبير : 3 / 150 . وعن تخريج الحديث انظر ما سبق : 623

(3) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح 3 / 4 عـ761ـدد.واستدل به أبو مهدي في الرد على البهلولي : 145 ر. جميل بن خميس السعدي : قاموس الشريعة 6 / 13 . ولم يرد الحديث عند ونسنك

(4) ر. جميل بن خميس السعدي : قاموس الشريعة : 6 / 13 . انظر ما سبق 575

(5) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح : 3 / 3 عدد 754 ولم يرد بصفة صريحة عند ونسنك .

سحت ، والنّار أوْلى به»[6] . وقوله : «من اقتطع حقّ مسلم بيمينه حرّم الله عليه الجنّة وأوجب له النّار . فقال رجل : وإن كان شيئا يسيرا يا رسول الله فقال رسول الله ﷺ : وإن كان قضيبا من أراك»[7] .

● ومثل اليأس من رحمة الله في قوله عليه السلام : «من أعان على قتل امرئ مسلم ولو بشطر كلمة لقي الله يوم القيامة آيسا من رحمته»[8] .

ـ ومنها ما عنّف فيه على القائلين بالخروج من النّار ، كما في قوله ﷺ : «لكل أمّة يهود ، ويهود أمّتي المرجئة ، وهم أشبه باليهود في قولهم ﴿لن تمسّنا النّار إلاّ أيّاما معدودة﴾»[9] .

والإباضية والمعتزلة يعتمدون هذه الأحاديث على أساس أنّها من عمومات الأخبار وأنّ صيغة «من» فيها جاءت في معرض الشّرط تفيد العموم ولا تخرج المصرّين من عصاة المسلمين .

وبعد أن أورد الرازي جميع الآيات والاحاديث التي استشهد بها المعتزلة في هذا السياق يردّ عليها بعدّة أدلة نذكر منها : «إنّا لا نسلّم أنّ صيغة «من» في معرض الشّرط للعموم ... والذي يدلّ عليه أمور :

الاول : أنّه يصحّ إدخال لفظتي الكلّ والبعض على ... «من» كل من

---

(6) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح : 3 / 3 عـ751ـدد ر. أحمد بن حنبل 3 / 321 ـ 399 . وصيغته : «لا يدخل الجنة من نبت لحمه من سحت» ر. ونسنك المعجم المفهرس : 6 / 339

(7) ر. البخاري : توحيد 24 . مسلم : ايمان 218 الترمذي تفسير سورة آل عمران 21 النسائي : قضاة 30 ـ الدارمي بيوع 62 ـ الموطا أقضية 11. أحمد بن حنبل 1 / 189 . ر. ونسنك : المعجم المفهرس : 5 / 430

(8) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح : 3 / 3 عدد 756

(9) الحديثان لم يردا عند ونسنك

دخل داري أكرمته ، وبعض من دخل داري أكرمته .... ولو كانت لفظة «من» تفيد الاستغراق لكان إدخال لفظ الكل عليها. تكريرا أو إدخال لفظ البعض عليها نقضا»[10] .

وبعد أن يذكر أدلّة أخرى يقول ما معناه إنّ تقديم عمومات الوعد أوْلى من ترجيح عمومات الوعيد لأنّ الوفاء بالوعد أدخل في الكرم من الوفاء بالوعيد[11] .

ومهما حاول الرازي أن يلتمس من مخارج تبقى هذه الأحاديث صريحة مرجّحة جانب الخلود خاصة وانّها تذكر معاصي بعينها هي معتبرة من الكبائر بإجماع الامّة الاسلامية ، ولا حاجة لتوعّد المشرك وهو داخل النّار بشركه لا محالة خالد مخلد فيها .

ولا ينبغي أن نغفل عن حديث يعتمده الأشعري اعتمادا كليا في الإبانة ليردّ على المعتزلة في قولهم بالخلود وهو «ونقول : إنّ الله عزّ وجل يخرج قوما من النّار بعد أن امتحشوا بشفاعة محمد رسول الله ﷺ ــ وذلك ــ لما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ أنّ الله عز وجل يخرج قوما من النّار بعد أن امتحشوا فيها وصاروا حمما»[12] .

ويقف القاضي عبد الجبار من هذا الحديث موقفين :

أمّا أوّلهما : فيتمثّل في اعتباره من الآحاد التي لا يمكن الاستدلال بها في العقائد[13] .

---

(10) ما ذكر في الوجوه الأخرى يتعلق بنصوص قرآنية خاصّة ومؤداه الخصوص والعموم . والرازي يرجّح جانب الخصوص ليربط الخلود بالمشركين .
(11) ر. الرازي التفسير الكبير : 3 / 153
(12) ابو الحسن الاشعري : الإبانة : 14 ــ 24 ، انظر ما سبق : 668
(13) ر. القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة : 672 .

وأمّا الثاني فيتمثّل في تأويله كما يلي : «فأمّا ما يروى عنه صلى الله عليه وسلم «يخرج أقوام من النّار بعد أن امتحشوا وصاروا فحما وحمما» فإن صحّ فالمراد به يخرجون في الدّنيا من استحقاق العقاب بعد تحقّقه فيهم، كما روى عنه عليه السلام للمؤذن وقد أتى بالشهادة قال :«خرج من النّار» يعني من حكم أهل النار ، وكقوله :«يتهافتون في النّار تهافت الجرادة وها أنا آخذ بحَجْزِكم»[14] من حيث يهديهم ويمنعهم من المعاصي .

وقد قيل في جوابهم : «إنّ المراد به التبعيد والمنع من خروجهم من النّار حيث شرط أن يكونوا فحما وما هذه حاله لا يقع ، فهو كقوله : ﴿لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط﴾ (7 الأعراف 40)[15]».

ويورد صاحب قاموس الشريعة عن الجيطالي ما يلي : «وأما الأحاديث التي ذكروها فهي مخالفة لكتاب الله عز وجل مردودة لأنّ الله تبارك وتعالى قال : ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلاّ وحي يوحى﴾ (53 النجم 3) وجاء عنه عليه السلام أنه قال : «وكيف أقول بخلاف القرآن وبه هداني ربي»[16].

ومما يؤازر هذه الأحاديث ما ترويه المصادر الإباضية عن الحسن عن كعب قال :«وقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه على كدية من رمل ،

---

(14) ر. البخاري : رقاق 26 مسلم فضائل 18.17 الترمذي ادب 82 احمد بن حنبل 1 / 390 ... ر. ونسنك : المعجم المفهرس : 1 / 427 الحَجْز : من حَجَز يحجِز فلانا عن الامر حجْزا : كفّه ومنعه ، ويقال اخذ بحُجْزَته أي التجا اليه واستعان به . (المعجم الوسيط)

(15) القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال : 210 — 211

(16) جميل بن خميس السعدي : قاموس الشريعة 6 / 15 والحديث لم يرد عند ونسنك

فجلس اليها فبكى حتّى بلّ لحيته فقلت : «يا أمير المؤمنين ما يبكيك» ؟ قال : «ذكرت أهل النار . فقلت : لو جعل عدد كل حبّة من هذا الرّمل سنة يعذّبون على حسابها ، ثم يخرجون من النّار لطمعوا بالخروج يوما من الدّهر ، ولكن لم يجعل الله لهم وقتا وما هم بخارجين منها أبدا»[17] .

الاحتجاج العقلي

ان قضية الخلود او عدمه ليست ممّا يخضع للعقل المجرد وإنّما هي من المسائل السّمعية ، لكن لم تخل من بعض الحجج العقلية المنطلقة من النظر في الثواب والعقاب .

وقد نقل كل من أبي مهدي وخميس بن جميل السّعدي عن كتاب الموجز نصّا تفنن فيه صاحبه في الرّد على من يقول بعدم الخلود قد اعتمدناه في ما سبق عند ذكر حجج القائلين بالوعيد لا نرى فائدة في إعادة ذكره[18] .

وبعد أن أوردنا أهم الحجج النّقلية والعقلية يحسن قبل أن نصل إلى إبراز البعد الحضاري أن نذكّر ببعض المواقف التي وردت عند منكري الخلود لأهل الكبائر وقد بدت في منتهى الغرابة.

تنبيـــه :

وممّا يستنكف الإباضية عن قبوله مواقف يحتجّ بها القائلون بخروج

---

(17) أبو مهدي عيسى بن اسماعيل : الرد على البهلولي : 145 ر. جميل بن خميس السعدي : قاموس الشريعة : 6 / 13

(18) ر. أبو عمار عبد الكافي : الموجز : 2 / 108 111 . أبو مهدي عيسى بن اسماعيل الرد على البهلولي : 146 — 147. جميل بن خميس السعدي : قاموس الشريعة : 6 / 13 — 14 . انظر ما سبق : 628 .

العصاة تبدو غريبة كلّ الغرابة ، ومن ذلك ما جاء عند شارح جوهرة التّوحيد : «وقوله : للسّعيد والشقي» أي فالجنّة دار خلود للسّعيد وهو من مات على الاسلام وإن تقدم منه كفر ، ودخل في السّعيد عصاة المؤمنين فدار خلودهم الجنّة فلا يخلّدون في النّار إن دخلوها بل لا يدوم عذابهم فيها مدّة بقائهم لأنّهم يموتون بعد الدّخول بلحظة ما يعلم إلّا الله مقدارها فلا يحيون حتى يخرجوا منها ، والمراد بموتهم أنّهم يفقدون إحساس ألم العذاب لا أنهم يموتون موتا حقيقيا بخروج الرّوح ، وبعضهم اختار أنهم يموتون حقيقة»[19] .

ومن الردود الواردة على هذا الكلام وما شابهه ما جاء في شرح النونية : «... وقال آخرون إنّهم (أمة محمد ﷺ) يعذّبون فيها (النار) على قدر أعمالهم السيئة ثم يخرجون منها بشفاعته ﷺ فينجز الله ما وعده لهم من الثّواب وتبقى في وجوههم سمة سوداء من أثر النّار يعرفهم بها أهل الجنة الذين لم يدخلوا النّار أصلا ويسمّونهم الجهنميين[20] ، وإنّهم يشكون اليه تعالى فيبعث إليهم جبريل عليهم السلام ويمسح تلك العلامة من وجوههم ويخلق في مكانها نورا يتلألأ حتى إنّ أهل الجنّة يتمنّون أن لو دخلوا النّار وفعل بهم ما فعل بأولائك ، وهذا لا يقبله إلّا من قاله ، وقد افتروا على الرسول ﷺ في ما رووه عنه من ذلك .

وقال بعض المرجئة إنّ أهل الجنة يتنعّمون فيها وأهل النّار يتنعّمون فيها كما أنّ دود الخل يتنعّم فيه ، ودود العسل يتنعم فيه»[21] .

---

(19) البيجوري : شرح جوهرة التوحيد : 183

(20) وقد أورد الطاهر ابن عاشور عند ذكر مراتب أهل النار في طول المدة ما يلي : «كما جاء في الحديث انهم يقال لهم الجهنميون في الجنة» . التحرير والتنوير : 12 / 165 . لم يرد ذكره في معجم ونسنك .

(21) عمرو التلاتي : شرح النونية ورقة 108 وجه . عبد العزيز الثميني : النور 279. جميل بن خميس السعدي : قاموس الشريعة : 6 / 11

إنّ مثل هذه المواقف من **العذاب النّعيم** لا يقبله الشّرع ولا يستسيغه العقل وإلاّ فكيف يتمنى أهل الجنة لو ذاقوا النّار ليشعّ عليهم نور الجهنميين .

إن مثل هذا يعتبر ضربا من الاستخفاف بالدّين ودفعا للنّاس إلى إشباع الشهوات بالمحرّمات وهذا ما سنحاول تحليله في **البعد الحضاري للقضية** .

بعد حرصنا على استيفاء حجج الإباضية في هذه القضية مع مقارنتها بحجج غيرهم من الفرق القائلة بخلف الوعيد وبالخروج من النار نرى من الضّروري ـــ كما لمّحنا الى ذلك مرات أثناء التحليل ـــ أن نبيّن البعد الحضاري لهذه المواقف في الأوساط الإباضية في المستوى النّظري والمستوى العملي .

المستوى النظري

أمّا في المستوى النّظري فقد بيّنا أثناء عرض حججهم أنّهم يلحّون على عظمة الله تعالى ، وأنّه ليس كمثله شيء ، وبالتّالي فثوابه ليس يشبهه ثواب، وكذلك عقابه لا يشابهه عقاب ، وفي ذلك يقول صاحب المنهج ما يلي : «والحكمة من خلود أهل النّار أنّ العاصي إذا عصى الله فقد عصى ربّا عظيما لا نهاية لعظمته ، فكذلك عذابه خلود لا نهاية له ، ولأنّ ثواب الله لا يشبهه ثواب، ولا ينقطع، ولا يزول، وعقاب الله لا يشبهه عقاب ولا يزول ولا ينقطع ، فلو كان لثوابه وعقابه نهاية ، وحدّا ينتهي إليه ثم ينقطع لأشبهه ثواب المخلوقين وعقابهم»[22] .

كما وقع الإلحاح على أنّ القول بخلف الوعيد ينتج عنه فقدان الأوامر والنّواهي قيمتها في النّصوص الشرعية ، ذلك لأنّ من يعتقد إمكانية الخلاص

---

(22) خميس بن سعيد الرستاقي : المنهج : 1 / 523

في النّهاية فلا سبيل الى أن يرتدع أمام الزّواجر ، وتصير النّواهي عنده غير مختلفة عن الأوامر .

المستوى العملي

إنّ القائلين بإخلاف الوعيد وبعدم الخلود يمكن أن يتلخّص تبرير موقفهم في قول يحيى بن معاذ الرّازي[23] : «إلهي اذا كان توحيد ساعة يهدم كفر خمسين سنة ، فتوحيد خمسين سنة كيف لا يهدم معصية ساعة . إلهي لمّا كان الكفر لا ينفع معه شيء من الطّاعات كان مقتضى العدل أنّ الإيمان لا يضرّ معه شيء من المعاصي وإلاّ فالكفر أعظم من الإيمان . فإن يكن كذلك فلا أقلّ من رجاء العفو»[24] .

فواضح أنّ يحيى بن معاذ انطلق من معادلة بين طرفين متناقضين دون أن ينبّه إلى الفارق الأساسي بين هذين الطّرفين ، ويتمثّل في الأوّل الذي جاء تائبا بحقّ وقد عاجلته المنيّة ، ومعلوم أنّ الإسلام يجبّ ما قبله ، بينما الطّرف الثّاني فإنّه قد انحرف عن التّوحيد واستمرأ المعصية ، ولم يبادر الى التوبة حال عصيانه ، وقد عاجلته المنيّة وهو بعيد عن الإيمان إذ لا يزني الزّاني حين يزني وهو مؤمن .

فتبرير يحيى بن معاذ وإن بدا مقنعا في اللحظة الأولى فإن التأمّل يبين فساده .

وأمّا التبرير الثّاني الذي أقيم على المعادلة بين الإيمان والكفر ، وبما أنّه لا تنفع مع الكفر طاعة فالعدل يقتضي أن لا تضرّ مع الإيمان معصية ، معنى

---

(23) يحيى بن معاذ الرازي (258 / 872) واعظ ، زاهد من أهل الرّي.ر. الزركلي : الاعلام : 9 / 218

(24) ر. الرازي : التفسير الكبير : 3 / 160 وقد علّق بقوله «وهو كلام حسن» .

ذلك أنّ الإيمان مطية للمعاصي لا للطّاعات واجتناب المعاصي . ويحيى بن معاذ نفسه لمّا أحسّ بأنّ في المعادلتين كلامًا ختم بالاستناد الى رجاء العفو، وهذا باب فيه نظر .

صحيح أنّ الله تعالى عفو ــ يحبّ العفو ــ لكنه بيّن في القرآن الكريم شروط العفو والغفران . ولا ينبغي أن ينقلب الاتّكال على العفو سبيلا من سبل انتهاك حرمات الله تعالى ، وهذا ما استند اليه أهل الكتاب الى جانب تعويلهم على أنّهم شعب الله المختار ، وقد رد عليهم القرآن الكريم بشدّة، وبيّن أنّ قولهم بعدم الخلود من باب الأماني التي يستحيل أن تتحقّق .

ويقول ابن عاشور في هذا الصّدد : «ووجه المناسبة أنّ قولهم لن تمسنا النّار دلّ على اعتقاد مقرّر في نفوسهم يشيعونه بين النّاس بألسنتهم قد أنبأ **بغرور عظيم** من شأنه أن يقدمهم على تلك الجريمة أو غيرها إذ هم قد أمنوا من المؤاخذة إلاّ أياما معدودة تعادل أيام عبادة العجل ، أو أيّاما عن كل ألف سنة من العالم اليوم وأنّ ذلك عذاب مكتوب على جميعهم فهم **لا يتوقّون الإقدام على المعاصي لأجل ذلك**»[25] .

واضح من خلال هذا النّص أنّ اعتقاد عدم الخلود غرور عظيم يجعل الإنسان لا يتوقّى الإقدام على المعاصي مهما كانت .

ونحن نتساءل لم يُعتبر نفس الاعتقاد دافعا إلى العصيان عند أمّة ولا ينظر اليه بنفس الاعتبار عند أمّة أخرى مع العلم باشتراكهما في عقيدة الإيمان بالله تعالى[26] .

---

(25) الطاهر ابن عاشور : التحرير والتنوير : 1 / 579

(26) ومعلوم أنّ بني إسرائيل قبل إنكارهم لنبوة عيسى ومحمد عليهما السلام كانوا على حقّ .

صحيح أنّه وقع الاعتماد على الشّفاعة ولكن أتكون الشّفاعة بمفهومها المطلق عاملا من عوامل دفع النّاس الى العصيان أو حافزا من حوافز الشّكر لله تعالى ؟

الحقيقة أنّ المسلم الحقّ لا ينبغي أن يستغلّ جانب العفو الالهي وشفاعة المصطفى ليشبع شهواته ممّا أراد ، وربّك في النهاية غفور رحيم ، ولا يمكن بحال أن يردّ شفاعة النبي فيمن في قلبه دون الذرّة من الإيمان إن كان ما دون الذرّة موجودا ، بل يجب أن يزداد بذلك شكرا لله تعالى فيقبل على طاعاته وينتهي عن نواهيه وبذلك لا يكون من الذين يأمنون مكر الله لأنّه ﴿لا يأمن مكر الله إلّا القوم الخاسرون﴾ (7 الأعراف 99) .

والإباضية ومن يقول بقولهم في الوعيد والخلود كثيرا ما يتّهمون بالغلو في الدّين على أساس أنّ مثل هذه المواقف من شأنها أن تنفّر النّاس من الدّين.

والجواب أنّ الفرق كبير بين الغلوّ في الدين ومعناه تجاوز ما تتحمّله النّصوص من المعاني ، وبين فهم النّصوص بوجه معين ، وقد بيّنا في هذا الباب أنّ منطلقات الإباضية من القرآن والسنّة ، كما أنّهم لم يكن قصدهم تنفير النّاس من الدّين وإنّما كان هدفهم الأسمى صلاح المسلمين ، ومهما يكن من أمر فمنتظر الخروج من النار وإخلاف الوعيد يكون أجرأ على العصيان ممن يعتقد انفاذ الوعيد والخلود في النّار .

وقبل أن نحلل مدى انعكاس هذا المعتقد على البيئة الإباضية يحسن أن ننبّه الى أنّ الإباضية لا يميّزون في موقفهم هذا بين مرتكب الكبيرة الإباضي وغير الإباضي على عكس ما ينسب الى الأزارقة ــ إن صحّ ــ أنّ من كان في حوزتهم مؤمن وإن ارتكب من المعاصي ما ارتكب ، والشّبهة دخلت لجمهور الأمّة من هذه النّاحية إذ يحشرون الإباضية في زمرة الخوارج عامّة وقد وسم هؤلاء النّاس بسمات هم في أغلب الأحيان منها براء[27] .

---

(27) انظر ما سبق : 57 وقد أشرنا الى أن الدراسات الموضوعية لم تتمّ بعد في هذا الباب لأنّنا لا نملك نصوصا لهؤلاء النّاس لانقراض اتجاههم .

انعكاسات هذا الموقف على المحيط الإباضي

اذا استطاعت كتب المقالات أن ترمي من تسمّيهم بالخوارج ــ والإباضية من بينهم ــ بأنّهم أهل البدع والأهواء والنّحل لا لشيء إلّا لأنّهم خالفوا غيرهم في الرّأي أي في فهم النّصوص ، فإنّ هذه الكتب نفسها وكتب التّاريخ لم تستطع أن تخفي إعجابها بسلوك هؤلاء ، وإن أوّل على أنّه سلوك لا ينفع اعتمادا على الحديث الذي يعتبر أنّ كل خشوعهم لا يتجاوز حناجرهم .

ولا أريد أن أنتصب مدافعا عن الإباضية لأنّ دفاعي عنهم لا يزيد في ميزان حسناتهم ولا ينقص من سيئاتهم وإنّما من باب إحقاق الحقّ وإثبات نجاعة هذه العقيدة .

ولا أراني مضطرا إلى أن أعيد هنا ذكر ما ذكر في ما سبق من شهادات الإمام علي والمبردّ وأحمد أمين في استقامة هؤلاء النّاس وانما أضيف بعض العيّنات التي تقع الإشارة فيها الى قضيتنا بوضوح وليكن ذلك على سبيل المثال لا على سبيل الاستقصاء .

ومن ذلك كثرة خشوعهم عند تلاوة القرآن الكريم بشهادة أبي حمزة الإباضي بمحضر الامام مالك «كلّما مرّ أحدهم بذكر الجنة بكى شوقا اليها، واذا مرّ بذكر جهنم شهق شهقة كأنّ زفير جهنم بين أذنيه»[28] .

ومن ذلك شهادة المحدّثين لمن يسمونهم بالخوارج بالأمانة في نقل الحديث لا لشيء إلّا لأنّهم لا يمكن أن يكذبوا على رسول الله ﷺ ، وهم يعلمون أنّ الكاذب عليه مخلد في النّار إذ حديث فليتبوأ مقعده من النّار متفق عليه[29] .

---

(28) الدرجيني : الطبقات : 2 / 266

(29) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح : 3 / 738 . 739 . انظر ما سبق 621

ومن ذلك إخلاص الإباضية في مناصرة أهل القيروان حيث وقف جيش أبي الخطاب عند حدود الله ولم يسلب أحدا من القتلى[30] ، ذاك لأنّ النّصرة مطلوبة أما سلب حقوق النّاس فيورّث الخلود في جهنّم .

ومن ذلك شهادة ابن الصغير المالكي في ما تحلى به مؤسس الدّولة الرّستمية من ورع حتى لا يأخذ من حقوق الرعية شيئا أليس هو الذي يتولّى إصلاح جدران داره بنفسه[31] ، وهل فعل مثل ذلك خلفاء بني أمية — باستثناء عمر بن عبد العزيز — وخلفاء بني العباس ؟

وانظر ما يقوله محمد عبده في ما تورثه عقيدة الخروج من النّار من الاستبداد والقتل والاستغلال لدى أهل السّياسة في كل عصر فهؤلاء حسب صاحبي المنار — وان استكبر الجمهور خلودهم في النار — لا سبيل لهم إلى الخروج «نعم إنّ أمراء الجور الذين يسفكون دماء من يخالفون أهواءهم، وزعماء السّياسة الذين يجعلون من قوانين جمعياتهم اغتيال المؤمن وغير المؤمن بغير الحقّ لأجل التمتّع بماله ، كلّ أولئك الفجّار الذين يقتلون مع **التعمّد وسبق الإصرار** ، جديرون بأن ينالوا الجزاء الذي توعّدت به الآية (4 النساء 93) من الخلود في النّار ، ولعنة الله وغضبه وعذابه العظيم الذي لا يعرف كنهه سواه عزّ وجل ، لأنّهم — وإن كان فيهم من يعدّون في كتب تقويم البلدان ودفاتر الإحصاء وسجلات الحكومة من المسلمين — ليسوا في الحقيقة من المؤمنين بالله وبصدق كتابه ورسوله في ما أخبرا به من وعيده على القتل وغيره ، فهم لا يراقبون الله في عمل ، ولا يخافون عقابه على ذنب»[32] .

---

(30) الرقيق القيرواني : تاريخ افريقية والمغرب ، مطبعة الوسط 1968 : 141 — 142 ر. الدرجيني : الطبقات : 1 / 30

(31) ر.ابن الصغير المالكي: : أخبار الائمة الرستميين : 5

(32) محمد عبده : تفسير المنار : 5 / 344 — 345

كما يبيّن صاحب المنار أنّ من أسباب انحلال المسلمين جرأتهم على قتل بعضهم البعض ومرجع ذلك الى اعتقاد عدم الخلود . ويقول في ذلك : «ومن نظر الى انحلال أمر الاسلام والمسلمين بعدما أقدم بعضهم على سفك دم بعض من زمن طويل يظهر له وجه هذا[33] ، وأنّ القاتل لا يعذر بهذه الجرأة على هذه الجريمة وهو لم تعرض له شبهة في أمر الله ، إذ لا رائحة للعذر في عمله ، بل هو مرجّح للغضب وحبّ الانتقام وشهوة النفس على أمر الله تعالى ، ومن فضّل شهوة نفسه الخسيسة الضّارة على نظر الله وعلى كتابه ودينه ومصلحة المؤمنين بغير شبهة ما فهو جدير بالخلود في النّار والغضب واللّعنة ، ويدلّ على هذا قوله تعالى : ﴿ولم يصرّوا على ما فعلوا وهم يعلمون﴾ (3 آل عمران 135) وتأمّل قوله ﴿يعلمون﴾ ، ولو سمح الله أن يفضّل أحد شهوته أو حميّته على الله ورسوله وكتابه ودينه والمؤمنين ، ووعده بالمغفرة لتجرّأ النّاس على كلّ شيء ، ولم يكن للدّين ولا للشّرع حرمة في قلوبهم»[34] .

نرى حينئذ مدى الضّرر المتولّد في مستوى قيادة الأمّة عندما يعتقد هؤلاء أنّ مجرد الإيمان بالله تعالى يمسح كلّ شيء ولو ماتوا على الإصرار ، وفي أسوإ الأحوال أن يكونوا من الجهنّميين الذين يدخلون جهنّم دخولا شكليا ليفتخروا على أهل الجنّة في ما بعد .

واضح حينئذ أنّ أكبر عامل لتخلّي المسلمين عن الأوامر والنّواهي هو تسرّب مثل هذه العقيدة عن أهل الكتاب رغم أنّ القرآن الكريم يتصدّى لها كما بيّنّا ذلك في موضعه .

---

(33) يشير الى قول من يرى أنّ توبة القاتل عمدا لا تقبل مع انه يخلد في النار انظر ما سبق : 624 و730 و746

(34) محمد عبده : تفسير المنار : 5 / 340 — 341

وممّا يبيّن حسن أثر هذه العقيدة عند الإباضية القاعدة التي يقوم عليها فقه العبادات والمعاملات والسّلوك عندهم وهي ما يسمّونه **بالأخذ بالأحوط** ويعتبره غيرهم من باب التشدّد والغلوّ في الدّين.

ففي باب العبادات أكتفي بذكر ثلاثة أمثلة من الطّهارة في الصلاة والصّوم ومن الزكاة .

أمّا في شأن الطّهارة للصلاة فحالما رأوا نصوص القرآن التي تمدح المتطهرين والوعيد بعذاب القبر لمن لا يستبرئ من البول وفي ذلك إشارة الى عذاب النّار في ما بعد أوجبوا الجمع بين التنشيف والغسل[35] .

وأنت إذا دخلت ميضآت المساجد الإباضية تحسّ بهذا التحرّي ، فهم يخصّصون مواطن لقضاء الحاجة لا يوفّرون فيها إلّا الورق أو ما يقوم مقامه للتنشيف والتحرّي فيه[36] ، كما يوفّرون مواطن للاستنجاء بالماء ، ثم أماكن ثالثة للوضوء الأصغر ، ولا ترى واحدا منهم يخلط في الاستعمال بين هذه الأماكن كما ترى عند غيرهم ممن لا يرون بأسا بالاكتفاء بالماء حيث يستنجئون في الأماكن المخصّصة للوضوء الاصغر . كلّ هذا الاحتياط لأنّ الإباضية اعتقدوا ألّا خلف في الوعيد وما دام النّص واضحا في توعّد من لا يستبرئ من البول فليكن الاحتياط على ذلك الشّكل .

أما في شأن اعتبار الطّهارة الكبرى شرطا من شروط الصّوم فهم يرفضون الموقف الذي ينسب الى الرسول عليه السّلام أنّه اغتسل في رمضان بعد طلوع الفجر ، ويقرّون حديثا آخر وهو قوله عليه السلام: «من أصبح جُنبا أصبح مفطرا»[37] وحتّى في حالة صحة ورود الخبر الأول العملي .فالخبر

---

(35) ر. عامر الشماخي : كتاب الايضاح : 1 / 29 ـــ 46

(36) باستثناء الميضآت في المواطن التي يختلطون فيها بغيرهم فإنهم يوفّرون الماء لغيرهم ولا يستعملونه إلا في الأماكن المخصّصة للاستنجاء .

(37) الربيع بن حبيب : الجامع الصحيح : 1 / 63 عدد 315 . لم يرد في معجم ونسنك .

القولي أشمل وأعمّ وأحوط ، والوعيد المسلّط على المفطر عمدا في رمضان مجمع عليه ، فلتكن الطّهارة الكبرى شرطا من شروط الصّوم وهذا يخرج من الوعيد على أيّة حال ، وأتى ذلك واضحا في هندسة بناء البيوت إذ لن تجد بيت إباضي خاليا من مكان خاصّ للطهارة الكبرى الأمر الذي لا تجده عند غيرهم حيث يتهافت النّاس على الحمامات للاغتسال .

أما في شأن الزّكاة فتروى نصوص على أنّ الحلي لا يدخل في النّصاب[38] إلّا أنّ الإباضية رأوا غير ذلك واعتبروا أنّه جزء من الممتلكات وأنّه رصيد مدّخر يستعمل عند الحاجة زيادة على المتعة بالتزيّن به . أليس من الأحوط أن يعتبر في النّصاب وبذلك يخرج المسلم من الوعيد المسلّط على الذين يكنزون الذهب والفضة[39] .

أمّا أثر هذه العقيدة في باب الفتاوى فهو واضح في أوساط الإباضية فمن ذلك انتشار مبدإ أداء الكفّارات ، فتجد النّاس عند العزم على أداء فريضة الحج أو عند التوبة يتحرّون التحرّي التام في أداء حقوق الله تعالى والتنصّل من حقوق العباد ، وقد أشرنا من قبل الى قولهم بالكفّارات الاحتياطية من باب أنّ الحسنات يذهبن السّيئات وهي كفارات اجتهادية اعتمد فيها على القياس على ما نصّ عليه الشرع .

ومن ذلك قولهم بتحريم استعمال الشمّة والتّبغ منذ دخول هاتين الآفتين الى المجتمعات الإسلامية ولم يقل واحد من الإباضية فيهما بالكراهة أو التّحليل كما فعل كثير من فقهاء المذاهب الأخرى ، ولن تجد في مساجد الإباضية وحلقات القرآن عندهم فقهاء أو عامّة يتهادون الشمّة كما يفعل في حلقات أخرى .

---

(38) ر. السيوطي : تنوير الحوالك ، شرح علي موطا مالك ط. دار الكتب العلمية بيروت ، لبنان د.ت : 1 / 245

(39) ر. اسماعيل الجيطالي : قواعد الاسلام : 2 / 32

بقي أن ننبّه إلى أثر هذه العقيدة في مستوى التّعامل المادي والأخلاقي إذ من يعتقد أنّ القليل من متاع النّاس يورث الخلود في النّار لا يمكن أن يقبل على أخذه وإن غلبت عليه شهوته سرعان ما يبادر الى إرجاع الحقّ الى أهله بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، وتجار الإباضية مشهورون بمحافظتهم على أمانات الناس[40] إذ تجد ودائع أهل الحي غالبا محفوظة عندهم[41] .

لست بهذا التحليل أدّعي أنّ الأوساط الإباضية خالية من الانحراف بل إنّ انحراف البعض منهم يتجاوز الحدّ ، لكنّه ينتهك عن علم لا عن جهل، وإن كان إثم هؤلاء أكثر إلاّ أنّ توبتهم تكون نصوحا في ما بعد ، وكأنّ في ذلك التصرّف نوعا من الانفجار كثيرا ما يورّث في أصحابه ندما وإنابة يؤدّيان الى تفان بعد ذلك في العبادة . لكن كلّ ذلك يبقى عصيانا ذاتيا لا يتسرّب شرّه الى المجتمع الذي يصونه نظام الولاية والبراءة[42] المنبثق عن العقائد الأصولية لتذكير النّاس بالزّجر الالهي عندما ينعدم السّلطان الذي يقيم الحدّ ويذكر الناس بعظمة الله عند الغفلة عنها .

وبهذا نتبيّن أنّ لقوانين الزّجر تأثيرا كبيرا في حياة النّاس ذلك أنّ النفوس البشرية متفاوتة في مدى قدرتها على الالتزام ،ولكن لايكون الزّجر زجرا إلاّ إذا كان حادّا . وأكبر دليل على ذلك ما أقرّه الشرع من الحدود ، وهذا مكمّل لمفهوم الوعيد والعذاب الذي ينتظر من يعرض عن ذكر الله تعالى، ليس معنى ذلك أنّ جانب الرّحمة معدوم من الشّريعة في المفهوم الإباضي

---

(40) التجار بغانة واسلام أهلها ر. الدرجيني : الطبقات : 2 / 517

(41) ليس معنى هذا ان مثل هذه القيم فقدت في البيئات التي لا تعتقد الخلود .

(42) وعن موضوع الولاية والبراءة ر. النامي : الاطروحة : 331 ــ 396 وهو باب من الأبواب الاساسية فيها . وتجد فيه الإحالة على جميع المصادر . ر. بحثنا نظام العزابة : 98 ــ 112

وإنّما يلح الإباضية على ألّا ترجح كفّة على أخرى ، ونصوص العقيدة تلحّ كثيرا على التعادل بين الخوف والرّجاء لأنّه إن رجحت كفّة الخوف يتحوّل الأمر الى اليأس ممّا يورّث التحدّي والعناد ، وإن رجحت كفّة الرجاء فإنّ ذلك يؤدّي الى الانحلال والتواكل ، ولهذا جاءت المعادلة واضحة بين القول بالخلود في الجنّة وفي النّار .

وأكاد أقول إنّ ما نلاحظه من الاحتراز الكامل في مواقف الإباضية فيه شيء من الرّهان الرابح لا محالة(43) ذاك أنّه إن صح القول بعدم الخلود في علم الله ، والله يفعل ما يشاء ، فلن يخسر الإباضي آخرته ، وإن صح الخلود فالإباضي رابح لا محالة بينما يندم من قال بعكسه حيث لا ينفع النّدم .

وفي خاتمة هذا التّحليل يحسن أن ننبّه الى تنبيهين ، **أوّلهما** التّرابط الوثيق بين الأسس العقائدية ، فقول الإباضية بانفاذ الوعيد مرتبط ارتباطا جوهريا بقولهم إنّ الإيمان عقيدة وقول وعمل وبتحريّهم في مبدإ الولاية والبراءة .

وثانيهما أنّنا حاولنا بقدر الامكان أن نلحّ على بيان الحكمة من القول بإنفاذ الوعيد وبالخلود رغم أنّ المصادر الإباضية لم تلحّ على إبراز البعد الحضاري لهذه القضية بصفة مباشرة ، وإنّما الواقع العملي المعاش أثبت الصلة الوثيقة بين الأسس العقائدية وبين الحياة العمليّة وذلك الغرض الأسمى للعقيدة الإسلامية حيث لا تبقى النّصوص حبرا على ورق فتتحوّل الى حيّز التطبيق ، وفعلا فقد بدا أثر العقيدة الإباضية واضحا في أوساطهم عندما كان النّاس يخضعون لسلطان العقيدة وما يزال هذا الأثر واضحا في وادي ميزاب وإن انخرم في بقية الأوساط الإباضية بالمغرب .

---

(43) يقول فتح بن نوح الملوشائي في نونيته في هذا المعنى ما يلي : (طويل)

فيا ليتَ ما فاهَت به لهوَاتُهم صحيح لَكُنّا أسعدَ الناس بالأمنِ

كما يقول جميل بن خميس السّعدي ما يلي : «يا ليت الذي قالوه (المرجئة من أنّ الإيمان قول ولا تضرّ معه معصية) حقّا فنكون ممّن سعد به ولا يضرّنا خلافهم.» قاموس الشريعة : 6 / 48 نقلا عن شرح النونية للجيطالي .

الخاتمة العامة

لقد تبين من خلال هذا البحث أنّه لا يمكن أن تتمّ دراسة مرحلة من مراحل تراث فكري إلاّ بتنزيله بين المراحل المهيّئة والمراحل اللاّحقة ، دون الغفلة عن توضيح مدى تعايشه مع التّراث الإنساني عامّة .

وهذا ما حاولنا أن نفي به طيلة هذه الدّراسة حيث بيّنّا في الباب الأوّل أنّ جذور العقيدة الإباضية ضاربة في الأصالة لأنّ منطلقها كعقائد الفرق الإسلامية الأخرى كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام ، مع تميّز واضح من وقت مبكّر بالدّعوة إلى التّأويل والاجتهاد .

ومن هذا المنطلق عايش أئمة الإباضية الأول أحداث الفتنة الكبرى التي هزّت أركان العالم الإسلامي وما تزال لما خلّفت بين المسلمين من إحن استحال عليهم أن يتخلّصوا من مخلّفاتها الى يومنا هذا . فتبيّن حينئذ أنّ نشأة الفكر الإباضي ترجع الي وقت مبكّر في تيّار الحضارة الإسلامية ، نستطيع أن نحدّده بالربع الأوّل من النّصف الثّاني من القرن الأول هـ .

وقد تبعت مرحلة النّشأة مراحل ثلاث هيأت للمرحلة المقرّرة في بحثنا هذا .

ـ مرحلة تمتدّ من القرن الثاني الى الخامس هـ ناضل فيها الفكر الإباضي التّيارات التي بدت له منحرفة ، وانسجم مع ما بدا له متماشيا وكتاب الله وسنّة رسوله عليه السلام ، فرفض فكرة الإرجاء رفضا قطعيا ، وبيّن أنّ الإيمان عقيدة وقول وعمل ، كما رفض اعتبار الموحّدين مشركين ، ووقف موقفا وسطا بين الجبر والحرّية ، وذلك إمّا أثناء ردّ مواقف خارجية أو مواقف داخلية ، وفي هذه المرحلة بدأت تتجلّى معالم المدرسة الإباضية المغربية بمجموعة من المؤلفات لم تدرك مستوى النّضج وإنّما تجلّت فيها المواقف العقدية صريحة من جلّ القضايا .

فهذه المرحلة هي مرحلة مخاض واصلت توسيع ما جاء مختصرا في رسائل الأئمّة الأول وفي سيرهم ، وبيّنت أنّ العلاقة بقيت متينة بين إباضية المشرق وإباضية المغرب .

ولا ينبغي أن نغفل هنا عن نشأة مدرستي الأشعري والماتريدي في القرن الرابع هـ وإن لم يتّضح أثرهما في هذه المرحلة فإنّه سيتجلى في المرحلة اللاّحقة .

ـ وتنحصر هذه المرحلة في القرن السادس هـ وفيها أدرك التّراث العقدي مستوى النّضج ، فتصدّى للرّدّ على كلّ ما جدّ في البيئة الإسلامية من انحراف وإلحاد ، كما جدّ في إبراز مميّزات العقيدة الإباضية بين الفرق الإسلامية الأخرى ، وبصفة خاصّة المدرسة الأشعرية التي مدّت نفوذها على كامل بلاد المغرب بعد انتهاء النّفس الشّيعي .

ـ ثم تليها المرحلة اللاحقة من القرن السّابع هـ إلى القرن التّاسع هـ وقد أحسّ أصحابها أنّه ليس في الإمكان أكثر ممّا كان عدا بعض الاستثناء، فوقع التّركيز خاصّة على المختصرات التي يسهل حفظها على من لا يقدر الصّبر على المطوّلات السّابقة .

وبهذا نصل إلى المرحلة المقرّرة في دراستنا من القرن العاشر إلى الثاني عشر وقد تركّزت استنتاجاتنا في شأنها على النّقاط التالية :

1 ــ وفرة الشّروح والحواشي على حساب الانتاج الذّاتي .
2 ــ وفرة الأجوبة والردود .
3 ــ جربة قطب الدّائرة .
4 ــ ثراء المدرسة الإباضية خاصة والمدرسة الإسلامية عامة .
5 ــ استمرار النّزعة المقارنة .
6 ــ طغيان النّزعة التعليمية .
7 ــ تعاون بين مناطق الإباضية .
8 ــ دفاع مستميت عن العقيدة عن طريق الحجّة والإقناع .

والمهمّ أنّ تراث هذه المرحلة وإن لم يتميّز بالإبداع فإنّه تميّز بالفهم والاستيعاب ، وتوفير ما يحتاج إليه الدّارس من نصوص حتى تتبيّن له نصاعة العقيدة الإباضية بين عقائد مختلف الفرق الإسلامية ، وخاصّة منها المدرسة الأشعرية .

ــ أمّا المرحلة الأخيرة من القرن الثالث عشر هـ إلى القرن الرابع عشر هـ فقد استطاع أقطابها أن يعودوا إلى الإنتاج الذّاتي رغبة في زيادة التّنظير والتّوضيح .

والملاحظ أنّ الإباضية في كلّ هذه المراحل استمروا يصدّرون نصوصهم في العقيدة بردّ تهمة الخارجية وذلك لما نالهمْ منها من ضير من إخوانهم المسلمين .

تلك هي نشأة العقيدة الإباضية ومختلف مراحل تطوّرها كما بينّاها في الباب الأول من هذا البحث فماذا عن فحوى هذه العقيدة في الإلهيات والإنسانيات ؟

لقد تمثّل الحديث في الباب الثّاني عن الالهيات في الوقوف عند المحكم والمتشابه .

وقد ثبت أنّ في محاولة علماء الكلام الرّبط بين المحكم والمتشابه عاملا

من أكبر عوامل إثراء المكتبة الإسلامية ، وللإباضية دور لا يستهان به في هذا الميدان ، ذلك لأنّهم لم يسلكوا مسلك التفويض أو مسلك الاكتفاء بالظّاهر ، بل أقاموا تحاليلهم على التّأويل ، ومعلوم ما في هذا المسلك من سبل الاجتهاد ، والبحث والتنقيب في كتاب الله تعالى ، وفي السنة ، وفي التّراث الأدبي عامة .

ولم يكن غرضهم من هذا التّأويل تشويه العقيدة الإسلامية ، بل كانوا حريصين كلّ الحرص على تحرّي النّصوص المحكمة إن توفرت قبل الغوص في الاستنباط والاستنتاج .

وفعلا فقد كان الأساس الذي أقاموا عليه فهم المحكم هو نفسه في فهم المتشابه ألا وهو الحرص على تنزيه الله تعالى .

أمّا في نطاق المحكم فقد برهنوا على وجود الله تعالى نقلا وعقلا ، وألحّوا على تنزيه البارئ في اعتبار الصفات عين الذات حتى اتّهمهم غيرهم بالتعطيل ، إلاّ أنّ ذلك كان رغبة منهم في نفي تعدد القدماء .

وكم وددنا لو ألحت نصوص العقيدة عند الإباضية وغيرهم على قيمة التحلّي بأسماء الله الحسنى عوض الغوص في متاهات لا طائل من ورائها ، مثل علاقة الاسم بالمسمّى وما تولد عنها من تنافر داخل الإباضية أنفسهم . وكان أولى لو اجتهد هؤلاء العلماء، وهم قادرون على ذلك، في توظيف دروس العقيدة لمصلحة المسلمين ، مثل التوسّع في إبراز عظمة الله وقدرته من خلال أسمائه وصفاته ، وهم عارفون من البداية أنّ العجز عن إدراكه إدراك ، فكان أحسن لو صبغت نصوص العقيدة بصبغة وعظية عمليّة تحوّل مجرى حياة المسلمين إلى محبة وانسجام ، وذوبان في طاعة الواحد الدّيّان ، لكن الباحث يفهم العوامل التي دفعت هؤلاء إلى مثل هذه المباحث وأهمّها رغبتهم في نفي التّشبيه والتّجسيم عن البارئ عزّ وجلّ .

وهذا يتجلى بصفة أوضح عند الإباضية في إلحاحهم على التّنزيه مع النصوص المتشابهة، خاصّة في ما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف

موحيا بأنّ لله عينا ويدا وما إلى ذلك من الجوارح ، وفعلا فقد فهم الإباضية من يومهم الأوّل أنّ القرآن الكريم لو حمل على ظاهره في مثل هذه المفاهيم لتناقض ، وأنّى لكتاب الله أن يتناقض ، فعكفوا على كتاب الله تعالى وعلى الحديث الشريف وعلى ما في اللّغة من مجاز وأقرّوا تفاسير واضحة لكل هذه المفاهيم ، وكان محطّ الثقل خاصّة عند قضيتي الاستواء ونفي الرّؤية، فجاء الاستواء بمعنى الأمر والسلطان ، ولهم في ذلك من الأدلّة الكثير نقلا وعقلا ، أمّا الرّؤية فأساس البحث فيها أنّ الله لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ، وقد مكنّهم موقفهم الدّفاعي ضدّ من يرون أنّ الاستواء كاستواء الأمير على السّرير ، أو ينهون عن السّؤال عن الكيفيّة ، أو يرون إمكانية الرّؤية في الدّنيا أو في الآخرة ، من جولات موسّعة في أساليب اللّغة وفنون البلاغة ، مع من رأوا رأيهم من المعتزلة،أثرت التّراث الإسلامي أيّما إثراء .

والمدار هنا يتمثل في أنّه كان أوْلى بالفرق الإسلامية أن تتفهّم مواقف بعضها البعض حتى لا يسفر ذلك عن بغضاء وعداوة ، وإن كانت هذه العداوة سببا من أسباب الحرص على البحث والتحليل ، لأنّ روح الإخاء هو الآخر له من المزايا ما لا يحصى ، حيث يجعل الأطراف المتعايشة تسعى إلى إقامة أخوّة إسلامية صادقة بدلا عن التّنابز بألقاب مثل أهل البدعة أو كفّار النعمة أو ما الى ذلك ، لا لشيء إلّا من أجل خلاف نظري في مسائل يجوز فيها الخلاف ، ولولا ما فيها من خلاف لجمد الفكر الاسلامي من زمان ، وكأنّي بالمتشابه في القرآن الكريم حافز من حوافز إعمال الفكر ، ومعلوم أنّ إعمال الفكر لا يمكن أن يفضي دائما إلى نفس الحلّ ، وموقف الإباضية في هذا صريح إذ يعذرون المتأوّل في تأويله ، وإن كانت أحكامهم في بعض الأحيان قاسية على هؤلاء سواء أكانوا من غير الإباضية أو من الإباضية ، أمّا المستحلّون لحرمات الله فما أظنّ أنّ المسلمين يختلفون في إيقافهم عند حدّهم ، واستتباتهم قبل اتّخاذ الموقف النّهائي في شأنهم .

ومهما يكن من أمر في شأن الاستواء والرّؤية فإنّ الخلاف بين المسلمين بقي نظريًا بالنّسبة الى ما عرف عن محنة خلق القرآن ، وإن لم يحترق

الإباضية مباشرة بنار هذه الفتنة مثل الحنابلة في البداية والمعتزلة في ما بعد فإنّ شرار هذه الفتنة انعكس على بيئتهم العُمانية في البداية ، فاضطرّت إلى موقف عام لا يبتّ لا بالخلق ولا بالقدم ، لكن إباضية المغرب سرعان ما ردّوا الفعل على الدّولة العبّاسية والإمارة الأغلبية فأعلن إمامهم أبو اليقظان أنّ الصواب في رأي القائلين بخلق القرآن ، وكتب رسالته في هذا الشّأن، تلكم الرسالة التي بقيت أساس كل بحث في هذه القضيّة ، والمهمّ أنّ هذا المبحث الذي بدا كأنّه عديم الجدوى أثرى الفكر الإباضي والإسلامي في مستوى التّحليل البلاغي والفلسفي والعقائدي ، وتجلّى أن ثورة الإباضية لم تكن عنيفة على القائلين بالقدم لأنّ نصيبا من علمائهم قال بذلك خاصة في عُمان إلى القرن السّادس هـ .

ومعلوم أنّنا نثور على مثل هذا الصّراع الدامي في هذه القضيّة من الناحية الشّرعية الأخلاقية ، أمّا من حيث الاستنتاج الحضاري فإنّه قد مكّننا من البحث عن أسباب هذا الحدث ، وعن حقيقته ، وعن أبعاده ، ونتائجه ، ولو كان الأمر هادئا رصينا لما وقفنا عند كل ذلك ولما بحثنا عن آراء كل الفرق في هذا الشّأن ، وقد حرصنا على إثبات ما وقع بين أيدينا من نصوص لنتبيّن البون الشاسع بين هذه المواقف رغم أنّ المنطلق واحد ، ومعلوم أنّ الحماس في الجدل يفضي الى حلول متطرّفة ، فمن متطرف في القول بقدم الجلد إلى متطرّف يقول بأنّه مخلوق في الأماكن بالتّلاوة والحفظ والكتابة، والإباضية وقفوا في هذا موقفا معتدلا جمعوا فيه بين القدم والخلق .

ومهما يكن من أمر فإن المعركة الدّامية كانت آنية وإن بقيت آثارها في التّحاليل الكلامية إلى يومنا هذا ، وقد أدرك المسلمون أنّ القضية تجاوزتها الأحداث ، ونحن نقول كان أوْلى بهؤلاء جميعا أن يحافظوا على وحدة الأمّة الإسلامية التي انقسمت الى معسكرين ، انتقم كل منهما من الآخر عندما تحوّلت السّلطة بيديه ، فما كان من المأمون أن يجعل من الموضوع قضيّة ، وأن يفرض رأيه على الامة ، وما كان من المتوكّل بعد ذلك أن يردّ الكرة بشدّة ، لكنّ نفوذ السلطان كثيرا ما يعمي ويصمّ ، رغم أنّ الكلّ

يعلم ألّا إكراه في الدّين ، فكيف يكون الإكراه على موقف هو مجرد اجتهاد حول نصوص يمكن أن يصيب فيها المجتهد ، كما يمكن أن يخطئ .

وقد آن للمسلمين الآن ان يعتبروا من مثل هذه المحن ، وإن كانوا لم يستفيقوا الى الآن ، ونحن نرى أنّ العنصر الاجنبي قد دخل ليذكي مثل هذه الاختلافات ، وقد أفلح في كثير من ربوع العالم الإسلامي ، إن بقي هذا الجزء من العالم إسلاميا بحقّ .

وإن كان هذا بالنّسبة الى **الالهيات** فكيف سيكون الأمر بالنسبة إلى **الانسانيات** حيث يتنزّل الجدل في محيط حريّة الإنسان ومصيره ؟ وذلك كان محور الباب الثّالث من هذا البحث .

لقد تبيّن من مبحث القدر أنّ الاباضية لم يبقوا في معزل عن مجرى الأحداث السّياسية ، ولم يقفوا عن الخوض في هذه القضية رغم أنّهم يعلمون، كما يعلم بقية علماء الكلام ، أنّها سرّ من أسرار الله تعالى .

والواضح في كل هذا أنّ موقفهم كان ذاتيا فلم يكن متأثرا لا بالمعتزلة الذين أطلقوا عنان الحرّيّة المطلقة للإنسان رغم اتفاقهم والمعتزلة في جل الإلهيات كما رأينا ، ولا بالجبرية الذين لم يميّزوا بين حركة المضطرّ وحركة المختار ، واعتبروا حركة الإنسان كحركة الشّعرة في مهبّ الرّيح . وقد ظهرت بوادر الاعتدال من وقت مبكّر بعد التحوّل من موقف التّفويض ، وذلك مع إمام الإباضية الثّاني أبي عبيدة مسلم .

وفعلا فقد وقفوا مناظرين للمعتزلة والجبرية قبل نشأة الأشعرية والماتريدية مستعملين حجج هذا على ذاك ملحّين خاصّة على إمكانية تعدّد الجهات بالنّسبة إلى الحركة الواحدة .

ومع نشأة هاتين المدرستين تبلور مفهوم الكسب ، وهو مصطلح لمفهوم اتّضحت معالمه من قبلُ ، فالفعل من العبد والخلق من الله .

ولم يستقرّ هذا بصفة نهائية إلّا بعد أن تناست الأجيال ما جدّ من خلاف بين أهل جبل نفوسة وبقية أهل المغرب في ما يتعلّق بالجَبْل والاختيار .

واستقر الوضع على مفهوم الكسب مع بلورة مفهوم الإرادة والاستطاعة والعون والخذلان .

والمهمّ في كل هذا أنّ الإباضية لم يجرّدوا الإنسان من المسؤولية ، وهذا لعمري أساسي في مثل هذا المبحث الكلامي ، وإن بدا لبعض الباحثين أن الكسب تعبير مقنّع عن الجبر .

والحقيقة في ما نرى ليست كذلك ، وإنما القول بالكسب شعور من الإنسان أنّه مسؤول أمام مشيئة الله التي لا تحدّ ، والفرق كبير بين من يصرّح بأنّه مجبر ويحمّل مسؤولية جميع أعماله على الله تعالى فيفعل ما يطيب له، وبين من يعتبر أنّ كل عمل هو من كسبه وأنّ له دورا فيه سيحاسب عليه بين يدي الله .

والحقيقة أنّ فلسفة مثل هذا البحث ، والبعد به من دائرة الإيمان إلى دائرة العقل المجرّد أدّت علماء الكلام الى الوقوع في متاهات نتيجة التأثّر بتحليلات يونانية وفارسية تختلف عن الفكر الإسلامي من منطلقها .

والجدير بالملاحظة هنا أنّه على المسلم المؤمن بالقضاء أن يؤمن إيمانا راسخا أنّ هذا الإيمان لا يزيده إلّا ثقة في الله تعالى ومضيّا في فعل الخير، الأمر الذي يعود على الأمّة الإسلامية بالخير .

ومثل هذا الايمان الرّاسخ هو الذي عرفه أصحاب الرسول عليه السّلام، ففتح الله على أيديهم أطراف العالم ، والحقيقة أنّ العقل مهما تمرّد فإنّه يركع خاشعا أمام عظمة الله التي لا تحدّ ، فإذا استكبر ونأى فإنّه يجني مرارة استكباره بعد حين ، ويبقى مدركا أنّه لن يستطيع إزاحة السّتار عن كلّ الحقائق الكونية ، فكيف بعالم الغيب !

وإذا أدرك الإنسان أنّ له جانبا من المسؤولية في كل ما يقوم به فلم يبق له إلّا أن يفكّر في ثمرة العمل في الدّنيا والآخرة .

أمّا عن ثمرة العمل في الدّنيا فكثيرا ما يجنيها الإنسان كاملة ، وكثيرا ما لا يحصل إلّا على نصيب منها ، وقد لا يحصل على أيّ نصيب منها، وليعلم أنّه في ذلك مبتلى من الله تعالى عسى أن يكون من الفائزين في الدّار الآخرة .

ومن هنا جاء مبحث الوعد والوعيد وما يرتبط به من خلود في الجنة أو في النّار .

إنّ الضّجّة الكلامية لم تثر حول خلود الصالحين في الجنّة أو خلود المشركين في النّار ، وإنّما ثارت بعنف حول من خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا ، وقد ثارت في الأوساط الإسلامية من مقتل عثمان فتساءل النّاس عن مرتكب الكبيرة ، وعن الإيمان ،والكفر ، والنّفاق ، والفسق ، وما يترتّب عليها من أحكام .

وكسائر المباحث الكلامية تأرجح المسلمون بين طرفين متناقضين ، بين الإرجاء القائل بأنّه لا تضرّ مع الإيمان معصية ، وبين الحكم بالشّرك على كلّ أنواع المعاصي .

ووقف الإباضية من يومهم الأوّل موقفا خاصّا قالوا فيه بكفر النّعم ، ثم ألحّوا إلحاحا كبيرا على قضية الإصرار ، واعتبروا ألّا سبيل إلى نجاة المصرّ على المعصية حتى الموت ، ولهذا اتّهمهم الطّرف المتسامح بالشدّة وبالغفلة عن رحمة الله ، إلّا أنّهم بيّنوا أنّهم لا يرفضون فضل الله ، لكن يربطون القضيّة بالحكمة ، وليس من الحكمة أن يجمع بين المؤمن الموفي وبين من مات معاندا مستكبرا على الله تعالى في مقام واحد ، وبهذا قالوا بإنفاذ الوعيد في هؤلاء جميعا من الإباضية ومن غير الإباضية .

وترتّب على هذا القول بخلود كفّار النّعم المصرّين في النّار ، وعرضوا

في ذلك من الأدلّة الكثير ، وقد غلب على هذه الأدلّة طابع النقل من القرآن والسّنة .

وارتبطت بهذين المبحثين قضايا أخرى مثل عذاب القبر ، والشّفاعة ، وما إلى ذلك ، فكانت كلّها خادمة للموضوع الأصلي ، وموجّهة في اتجاهه، فعذاب القبر ثابت لمن مات مصرّا على المعصية ، ولا سبيل له الى الشّفاعة لأنّ الشّفعاء لا يشفعون إلاّ بإذن الله ، والله لا يأذن بحكمته في أن يشفع في من مات مستكبرا معرضا عن التّوبة .

وفي مبحث التّوبة ألحّ الإباضية على ضرورة التّحرّي في حقوق الله تعالى ، وفي حقوق العباد مع أداء ما حدّده الشرع من الكفّارات .

والمهمّ أنّ مثل هذا المعتقد بيّن أثره الفعّال في البيئة الإباضية ، إذ دفعها إلى مزيد من التّحرّي والمحافظة على أحكام الشّريعة زمن الإمامة العادلة ، وزمن فقدانها حين أرسى علماؤها قواعد للولاية والبراءة تجعل المجتمع رقيبا على من ينتهك حرمات الله فيحرم من حقوقه المدنيّة حتى يؤوب الى الله تعالى ويقلع عن المعصية التي تضرّ بمصلحة الامّة .

والمتأمّل في واقع البيئة الإباضية في وادي ميزاب اليوم حيث ما يزال نفوذ هذه العقيدة ساريا يرجو لو سلك المسلمون في كل مكان مثل ذلك المسلك ، وبالتّالي يلتقي الجميع على درب الإيمان لإقامة دولة الإسلام .

المصادر والمراجع

المصادر الاباضية المخطوطة واللقاءات والمراسلات

اخترنا الترتيب الزمني

جابر بن زيد (93 / 711) :

جوابات الامام جابر بن زيد . ـــ .خ بالمكتبة البارونية ، الحشان ، جربة ضمن مجموع من ص 63 ـــ 80 بكل صفحة 24 سطرا .ـــ 17 / 12 صم .

لواب بن سلام اللواتي (ق 3 / 9) :

رسالة في نشأة الاباضية ودخولهم المغرب . خ مكتبة سالم بن يعقوب. غيزن ، جربة . 65 ص (16 / 11،5 صم) . اعتمدناها خ. ثم طبعت (انظر المصادر المطبوعة ايضا) .

عمروس بن فتح (283 / 856)

أصول الدينونة الصافية . خ ، 10 صفحات ، ناقصة . مصورة مكبرة. (مسطرتها : 21 / 16) 27 سطرا ، خط مغربي واضح . البارونية ، الحشان. جربة

أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (471 / 1078) :

كتاب التحف المخزونة في اجماع الاصول الشرعية ومعانيها . خ بالبارونية بجربة ، 110 ص من الحجم المتوسط . بكل صفحة 24 سطرا

(17،5 / 11،5 صم) . نسخ بتاريخ 1269 / 1853 .ـ شرع في تحقيقه محمود الاندلوسي لدرجة دكتوراة مرحلة ثالثة بكلية الشريعة بتونس .

ابو العباس احمد بن بكر الفرسطائي (504 / 1110) :

كتاب في مسائل التوحيد ممالا يسع الناس جهله وغير ذلك من مسائل الكلام . خط مغربي واضح . 26 صفحة . 27 سطرا . نسخة مصورة، مكبرة . البارونية . لم يذكر الناسخ ولا تاريخ النسخ .

تبغورين بن عيسى الملشوطي (6 / 12) :

كتاب الجهالات ، تاليف السادات من أهل الدعوة والقادات في الخير ذوي الكرامات . خ بالبارونية بجربة عدد صفحاتها 35. 23 سطرا (16 / 10 صم) . نسخ سعيد بن عبد الله الباروني . 1259 / 1843

أبو عمار عبد الكافي (قبل 570 / 1174) :

شرح كتاب الجهالات . خ بالبارونية جربة . 178 ص بكل صفحة 25 سطرا (16،5 / 12،5 صم) . نسخ يحي القناص اليفرني : (1123 / 1808) .

ابو عمرو عثمان بن خليفة المارغني السوفي (6 / 12) :

كتاب السؤالات . خط مغربي واضح : العناوين الهامة باللون الاحمر 277 ص . 17 / 10،5 صم . عدد السطور بالصفحة : 24 ، تم على يد ناسخه لنفسه ولمن شاء الله بعده : عبد الله بن سليمان بن يحي بن عيسى النفوسي ، وقع الفراغ منه يوم السابع من شوال سنة 1184 / 1770 وهو بمجلد مع رسائل وكتب اخرى ، مصور عندي من مكتبة الهادي بوشداخ. فاتو . جربة

ابو الربيع سليمان الوسياني (ق 6 / 12) :

سير الوسياني . خ ، مصورة بالبارونية . نسخت في 1067 / 1656. بها 141 ص بكل منها 35 سطرا ، 17،5 / 12،5 صم .

أبو عبد الله الصدغياني (7 / 13) :

رسالة لاهل وارجلان ، خ بالبارونية . بها 22 ص . بكل منها 25 سطرا. 16 / 12 صم ، نسخت 1226 / 1811 .

ابو طاهر اسماعيل الجيطالي (750 / 1349) :

شرح الاصول الدينية ، مشتملا على تلخيص ابواب معاني قصيدة النونية المضافة الى الشيخ الامام أبي نصر فتح بن نوح الملوشائي النّفوسي رحمه الله . (ق 7 / 13) خط مغربي واضح ، مسطرتها 11،5 / 17 ، 25 سطرا.

الجزء الاول في نهايته : «ووجدت بخط المنقول عنه احمد بن يوسف ابن عمر التندميرتي نسبا البقالتي مسكنا» «وفرغ منه ليلة الخمسين من شهر الله المبارك المحرم لليوم السادس عشر منه عام ثمانية وسبعين والف 16 محرم 1078 / 1667 . قال الشيخ عبد الله بن سعيد الجربي السدويكشي : «هذه النسخة كتبت في عصر المصنف ، والظاهر أنها ليست للمصنف لما فيها من بعض السقوط» .

الناسخ : الفراغ من تحريرها صبيحة الاربعاء 17 رجب 1234 / 1819. بالديار المصرية بوكالة الجاموس . الشيخ سعيد بن عيسى الباروني الازهري .

ج 2، خط مغاير واضح ايضا ابتر في نهايته . يبتدىء بشرح البيت 30 وصدره «ومما يلي التوحيد في أضيق فرضه» وينتهي عند البيت 78 وصدره :

«ايجمع ايمان وكفر وطاعة» . مسطرته 10 / 16، 25 سطرا البارونية الحشان ، جربة . والقصيدة بها 181 بيتا . بقي 103 .

احمد الشماخي (928 / 1522) :

ـ شرح مختصر العدل والانصاف (فرغ من تاليفه 894 / 1489) خ بمكتبتي . عدد صفحاته 203 بكل صفحة 20 سطرا 18،5 / 11 صم .ـ نسخ يوسف بن عمر بوطار 1367 / 1948 .

ـ إعراب مشكل الدعائم (فرغ من تأليفه 888 / 1483) خ بالمكتبة البارونية . عدد صفحاته 200 وبكل صفحة 21 صطرا (12،5 / 8) . نسخ سنة 1089 / 1678 .

ـ الرّد على صولة الغدامسي . خ بالبارونية . جربة . وبه 52 صفحة. بكل منها 24 سطرا 17،5 / 12 صم د.ت.

ـ رسالة في الاسم والمسمى . خ بالبارونية . جربة به 4 صفحات تحتوي على 100 سطر 18،5 / 13 صم .

ـ رسالة في صفات الله . ـ خ بالبارونية ، جربة . صفحة واحدة . ـ 23 سطرا . 17 / 11،5 صم د.ت.

صولة الغدامسي (ق 10 / 16) :

رسالة في التهجم على العقيدة الاباضية . خ بالبارونية تضم 23 ص . 23 سطرا 17،5 / 12 .ـ د.ت (المؤلف ليس اباضيا ، لكنْ حشرناها هنا لتتصل بنص الرد) .

أبو مهدي عيسى بن اسماعيل (971 / 1564) :

ـ رسالة في اعراب كلمة الشهادة . خ.بالبارونية . جربة . ضمن مجموع، به 8 ص . 22 سطرا . 16،5 / 10،5 صم من 1 ـ 8 .ـ د.ت .

ـــ رسالة في معنى التوحيد والوحدانية والالهية والربوبيه . خ بالبارونية. ضمن مجموع به 12 ص بكل منها 22 سطرا (16،5 / 10،5) د.ت .

محمد بن زكرياء الباروني النفوسي (997 / 1589) :

جواب مواضيعه : حكم البسملة في الصلاة ـــ تكرير التكبير في الاذان والاقامة ـــ المبادرة بركعتي السنة في المغرب ـــ خلق القرآن ـــ الرؤية .

خط دقيق مقروء بعناء، 5 ورقات 39 سطرا. 185 / 13. 9 صفحات. تم التأليف : الجمعة أوائل جمادي الاولى 966 / 1559 . كتبه محمد ابن زكرياء الباروني في جزيرة يفرن في منزلنا بالقلعة .

عبد الله السدويكشي (1068 / 1658) :

ـــ حاشية على كتاب الديانات لعامر الشماخي (792 / 1390) خ بالبارونية . جربة . به 49 صفحة بكل منها 24 سطرا .ـــ 17 / 10،5 صم . نسخ سعيد الباروني 1213 / 1799

ـــ رسالة في اختلاف العلماء في القرآن المجيد .ـــ خ بالبارونية جربة. 7 ص 134 سطر . 20 / 13،5 صم د.ت لا تقرأ الا بصعوبة .

عمر بن يحيى ابن أبي ستة (11 / 17) :

المجموع المعوّل لما عليه السلف الاول . خ بالبارونية . جربة . به 62 ص 17 سطرا (15 / 16) صم .ـــ د.ت

المحشي ـــ محمد بن عمر ابن أبي ستة ـــ (1088 / 1679) :

ـــ حاشية على كتاب قواعد الاسلام للجيطالي (قسم الاصول 100 ص). خ بمكتبة جامع الملاق ، جربة به 276 ورقة . 23 سطرا (16 / 11 صم). فرغ من تاليفها 1057 / 1647 . نسخ احمد بن عمر بن داود 1697 / 1109

المحشي ، وأبو الربيع سليمان بن احمد ابن أبي ستة 11 / 17 ، وأبو زيد بن احمد ابو ستة 1100 / 1679 ، (جمع) علي بن بيان (12 / 17) :

حواش على شرح الجهالات لابي عمار عبد الكافي(قبل 570/1174) والجهالات لتبغورين بن عيسى الملشوطي (6 / 12) .

النسخة 1 : خط مغربي . الحجم متوسط به 77 ص ، 25 سطر (18 / 12 صم) . الناسخ سعيد بن عبد الله الباروني للشيخ سعيد بن علي ابن تعاريت الجربي الخيري . 1259 / 1843 .

النسخة الثانية خطها أوضح . 63 ص 28 س (19 / 5،11) الناسخ : سعيد بن عيسى الباروني 1213 / 1799 .

سليمان بن احمد الحيلاتي (1099 / 1688) :

رسالة في مشاهد (قبور) علماء جربة .ـ خ مكتبة سالم بن يعقوب . جربة . 5 ص ، 15 س (16 / 11 صم) .

سعيد بن يحي الجادوي (بعد 1103 / 1692) :

رسالة الى سلطان مراكش اسماعيل بن شريف . خ . بمكتبة سالم بن يعقوب بخطه . صفحتان . ضمن كراس به رسائل أخرى بهما 45 سطرا (19 / 13 صم) .

عمرو بن رمضان التلاتي الجربي (1187 / 1773) :

ــ اللآلي الميمونية على المنظومة النونية للشيخ أبي نصر فتح بن نوح الملوشائي النفوسي (ق 7 / 13) . فرغ من تاليفه الثلاثاء 27 رجب 1172 / 1759) ابتدأه 18 جمادي الاولى 1172 / 1759 (: شهران وتسعة أيام) . خط مغربي واضح (12 / 17 صم) 24 سطرا .

عدد ورقاتها 236 . نقص قليل في بدايتها ، شرح 8 ابيات.الناسخ احمد ابن اسماعيل الشماخي . نسخت من أم كثيرة الفساد 1265 / 1848.

ـــ نظم التحقيق في عقود التعليق ، شرح على شرح الشيخ ابي العباس احمد الشماخي (928 / 1522) على متن عقيدة ابن جميع (8 / 14) . خط مغربي متوسط ، مسطرته 16 / 10 صم ، 21 سطرا 580 ص . بقي في تاليفه 120 يوما . آخرها 28 ذو القعدة 1181 / 1768 ، لم يسجل اسم الناسخ .

يوسف المصعبي (1188 / 1774) :

ـــ حاشية على اصول تبغورين . خ بمكتبتي . 125 ص ، 21 سطرا (16 / 11،5 صم) . نسخ مهنى بن يحي التلاتي 1314 / 1896 (ولنا نسختان أخريتان) (ر 143 من البحث).

ـــ حاشية على كتاب الديانات لعامر الشماخي (792 / 1390) خ بالبارونية . جربة . 27 ص ، 25 سطرا (17 / 12 صم) . نسخ سعيد ابن‌عيسى الباروني . 1213 / 1799

ـــ رسالة للدفاع عن شهادة الاباضية . خ بالبارونية . جربة 14 ص ، 24 سطرا (16 / 11 صم) د.ت

ـــ حاشية على تفسير الجلالين خ بالبارونية ، مجلدان . بكل صفحة 21 سطرا . (16،5 / 12،5 صم) د.ت . تحصلنا منه على نسخة مصورة بها 674 ورقة تنتهي بسورة السجدة .

عيسى ابن أبي القاسم الباروني (ق 13 / 19) :

رسالة في الرد على فقهاء غدامس (ألفها 1210 / 1795) . خ بالبارونية، 40 ص . 22 سطرا (16 / 10،5 صم) . ناقصة في آخرها .

سعيد بن الحاج علي ابن تعاريت (1289 / 1872) :

رسالة في تراجم علماء الجزيرة وذكر أمرائها من بني سمومن وبني الجلود (فرغ من تاليفها 1274 / 1864) خ مكتبة سالم بن يعقوب . في كراستين عاديتين د.ت .

ابو اليقظان ابراهيم (1393 / 1973) :

ـــ دفع شبه الباطل عن الاباضية الوهبية المحقّة . مقال مخطوط بالقرارة. 1386 / 1966 به 8 ص من الحجم الكبير 28 / 15، 28 سطرا . يرد فيه على 3 اسئلة : 1) هل الاباضية الوهبية من الخوارج ؟ 2) هل الاباضية الوهبية من القتلة السفّاحين لدماء أهل التوحيد ومن المعتدين عليهم ؟ ـــ 3) من هم رؤوس الخوارج في ذلك العهد .

ـــ ملحق لسير الشماخي . خ بملك ورثته بالقرارة . وادي ميزاب ، انطلق من عمي سعيد الجربي 10 / 16 هـ، 593 ص 22 سطرا (17 / 5،13) .

امحمد الباروني وابنه يوسف وحفيدة سعيد (على قيد الحياة) :

وقد فتحوا لي مكتبتهم على مصراعيها ، فطالعت ما أمكنني ، وصورت ما أمكن تصويره من النصوص الاساسية المعتمدة في البحث .

سالم بن يعقوب (على قيد الحياة) :

كراسات عديدة في أخبار الاباضية وعقيدتهم . خ بمكتبته . غيزن . جربة. مع محاورات عديدة للتحرّي في أصول الاباضية .

أحمد الخليلي (على قيد الحياة) :

عدة لقاءات استفسرنا فيها عن مواقف اباضية عمان من كثير من قضايا العقيدة . وهي مسجلة بمكتبتي على الاشرطة السّمعية : في الذات والصفات، وفي استحالة الرؤية ، وفي خلق القرآن وكان ذلك خلال رحلاتنا الى عمان :

افريل 1983.افريل 1984 ، جانفي 1985 . مع الاستفادة من جلّ من التقينا به من علماء عمان ، ومن قسم المخطوطات بمكتبة وزارة التراث القومي .

عبد الرحمان بكلي (توفي قبل المناقشة 1406 / 1986)

جواب على رسالة وجهناها له نسأل عن علماء ميزاب في القرون 10، 11، 12 بتاريخ أفريل 1984 .

علي يحي معمر (1401 / 1980) :

اطلعت على مكتبته الخاصة ، وقد مكنني منها ورثته ، فاستفدت كثيرا ممّا جمعه من مخطوطات وملاحظات خاصّة . في أوت 1983 .

عبد الله حنبولة (على قيد الحياة) :

افادنا كثيرا في رحلتنا الى جبل نفوسة وزوارة حيث رافقتنا طول الرحلة، ففتحت أمامنا اهم مكتبات الجبل،وقد استفدنا منها استفادة كثيرة لولا ان القدر حال دون تحقيق كامل بغيتنا ، صائفة 1983 .

رحلة الى وادي ميزاب صائفة 1981 استفدنا فيها من جلّ علماء ميزاب ومن مكتباتها . نخص بالذكر منها مكتبة القطب ، ومكتبة الشيخ صالح بن عمر التي فتحت لنا لأوّل مرة ، وقد شرع اصحابها في تنظيمها بطريقة حديثة، ومكتبة آل بالحاج في القرارة . ومكتبات الاصدقاء ـــ الشيخ سليمان ابن داود بن يوسف (العطف) .

ـــ احمد جهلان (القرارة) ـــ عمر ملال (غرداية) .

آل البعطور بجربة :

لقد مكنني قيّم هذه المكتبة الصديق محمد البعطور من اقتناء ما احتجت اليه من نصوص متعلقة بالبحث .

المصادر والمراجع الاباضية المطبوعة

(الترتيب الفبائي حسب أسماء المؤلّفين)

ابن خلفون (ابو يعقوب يوسف) (6 / 12) :

أجوبة ابن خلفون ، تحقيق وتعليق د. عمر خليفة النامي .ـــ دار الفتح للطباعة والنشر بيروت . ط 1 1394 / 1974 .ـــ 128 ص

ابن سلام (الاباضي) (3 / 9) :

الاسلام وتاريخه من وجهة نظر إباضية أو شرائع الاسلام ، تحقيق د.ق شقارتز وسالم بن يعقوب . ـــ دار اقرأ. ط.1 1985/1405. 182 ص.

ابن النظر العماني (أبوبكر احمد) (5 / 11) :

كتاب الدعائم ، ويليه المنظومة النونية في التوحيد ، والمنظومة الرائية في الصلاة وأحكامها وكلامها للعلامة الشيخ أبي نصر فتح بن نوح الملوشائي (7 / 13) ط 1400 هـ / 1980 م . نشر وزارة التراث ، عمان . المطبعة الشرقية ومكتبتها مسقط . سلطنة عمان .ـــ 214 ص .

ابن وصّاف (الفقيه العماني) (5 / 11) :

شرح الدعائم لابن النظر العماني ، تحقيق عبد المنعم عامر .ـــ مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه . نشر وزارة التراث ، عمان 1982 . ج 1 به 430 ص ، ج 2 به 580 ص

ابن يوسف (سليمان بن داود) (معاصر) :

ـــ الخوارج هم أنصار الامام علي كرم الله وجهه . الطبعة الاولى . 1403 / 1983 . دار البعث للطباعة والنشر ، قسنطينة ، الجزائر . 234 ص .

ـــ ثورة أبي يزيد ، جهاد لإعلاء كلمة الله .ـــ دار البعث للطباعة والنشر قسنطينة ، الجزائر ط 1. 1402 / 1981 .ـــ 105 ص .

ابو راس (محمد الجربي) (بعد 1222 / 1807) :

مؤنس الأحبّة في اخبار جربة ، حققه ومهد له وعلق عليه محمد المرزوقي، قدم له حسن حسني عبد الوهاب ، نشريات المعهد القومي للآثار والفنون بتونس . المطبعة الرسمية تونس 1960 .ـــ 201 ص

أبو سهل (يحي بن ابراهيم الوارجلاني) (6 / 12) :

عقيدة في معرفة التوحيد والفرائض ومعرفة أسرار القلب الشريفة والرذيلة. (ناقصة) ملحقة بأطروحة كوبرلي ، مرقونة ، حجم كبير من ص 23 ـــ 71 المتن ، 14 × 15 صم 21 س الهوامش من 5 الى 13 ، تحقيق أوّلي فيه نصيب وافر من التحرّي لم يبلغ مستوى التحقيق العلمي . ط بالكراسات التونسية عدد 121 ـــ 122 سنة 1982 ص 41 ـــ 69 .ـــ ونقل النص الى الفرنسية .

ابو عمار عبد الكافي (قبل 570 / 1174 م) :

كتاب الموجز في الكلام ، حققه د . عمار الطالبي بعنوان : «آراء الخوارج الكلامية» (انظر عمار الطالبي) . يبدأ من ص 255 بالجزء الاول، وينتهي في آخر الجزء الثاني ص 308 .

أبو عمرو عثمان بن خليفة السّوفي (6 / 12) :

رسالة مختصرة في فرق الاباضية . ط في الجزائر ضمن مجموع د.ت ص 53 ـــ 70 .

أبو غانم الخراساني (2 / 8) :

المدوّنة الكبرى : ترتيب امحمد اطفيش ، قدم له سالم بن حمد الحارثي .ـــ دار اليقظة العربية ، سوريا ، لبنان . 1394 / 1974 . مصورة

عن خ.جزآن . ط 2 . أمون للتجليد والطباعة ، عُمان ، نشر وزارة التراث عمان . 1404 / 1984 . ج 1 350 ص. ج 2 325 ص .

أبو مسلم (ناصر بن سالم بن عديّم الرواحي) (1339 / 1920 م) :

نثار الجوهر في علم الشرع الأزهر ، سلطنة عمان ، نسخة مصوّرة من خطّ المؤلف من الحجم الكبير . الجزء الاول ، قسم الاصول من الاول الى ص 73 . (وضعت في المطبوع لوضوحها) .

أبو مهدي عيسى بن اسماعيل (971 / 1564) :

الرد على البهلولي . — طبعة حجرية بالمطبعة العلمية بحاضرة تونس 1321 . ضمن مجموع بعنوان : الرّدّ على العقبي . لامحمد اطفيش من ص 106 — 187 .

ابو نصر فتح بن نوح الملوشائي (7 / 13) :

— النونية . متن شعري يحتوي على 181 بيتا . طبع عدة مرات نذكر خاصة ط. حجرية ، البارونية ضمن مجموع.القاهرة 1304 هـ . عدد صفحاته 13 .

— شيء من الدّيوان ، النونية 181 بيتا ، والحائية خاصّة . به 45 ص 99 بيتا . نسخة مصورة عن الطبعة الحجرية . المطبعة البارونية 1304 هـ .

أبو اليقظان (محمد بن افلح الرستمي) (281 / 894) :

رسالة في خلق القرآن ، ط . حجرية ضمن كتاب البرادي : الجواهر المنتقاة . من ص 182 — 202

الازكوي (سرحان بن سعيد) (12 / 18) :

تاريخ عمان المقتبس من كتاب كشف الغمة الجامع لاخبار الامة ، حققه

عبد المجيد حسيب القيسي ، تحقيق أولي بسيط ، عرض في التقديم جميع أبواب الكتاب ، والقسم المطبوع وهو قسم من الابواب 4 — 33 — 36 — 37 — 38 ، مع إضافة فصل لمؤرخ مجهول عن البوسعيديين ومنها السلطان قابوس . 164 ص ، عمان ، مطابع سجل العرب ، د . م . ن 1980 .— نشر وزارة التراث القومي بعمان وهذا القسم ترجم الى الانجليزية

E.G.Ross. Annal Of Oman From old days until 1728. j.G.

اخبار عمان من اقدم العصور حتى عام 1728 م . الجمعية الاسبيرية بالبنغال 1974 م . وقد حققته الباحثة الالمانية هيدوج كلاين سنة 1938. الفصل الرابع من كتاب كشف الغمة وجعلته رسالة للدكتوراه.ونسبته الى الازكوي فيها نظر ؟

— الباب التاسع والعشرون من كتاب كشف الغمة الجامع لاخبار الامة. في اعتقاد الفرقة الوهبية الاباضية من ص 16 الى 22 ملحق باطروحة كوبرلي نجد محاولة تحقيق .— 24 × 14 صم بالهوامش . 28 سطرا .

اطفيش (امحمد بن يوسف) (1332 / 1914) :

— تيسير التفسير ط 1 حجرية ، 1325 هـ ، يحتوي على ستة اجزاء ج 1 : 879 ص ، ج 2.لم نتحصل عليه ، ج 3 : 919 صفحة ، ج 4 : 1098 صفحة ناقص من أوله.ج 5 : 624 ص ، ج 6 : 724 ص .

— تيسير التفسير للقرآن الكريم ، ط 2 بمطابع عيسى البابي الحلبي وشركاه ، القاهرة 1981 . نشر وزارة التراث بعمان ج 1 : 497 ص ، ج 2 : 511 ص .

— شامل الاصل والفرع . صحّحه ابو اسحاق ابراهيم اطفيش ط 1 . ج 1 : 287 ص ، ج 2 : 264 ص . المطبعة السلفية ، القاهرة ، مصر 1348 / 1929 . ط 2 مصورة عن الاولى ، نشر وزارة التراث العماني 1404 / 1985 .

ــ جامع الشمل في حديث خاتم الرسل ، مصور عن طبعة حجرية ، المطبعة الشرقية 1404 / 1984 .ـــ نشر وزارة التراث القومي ، عمان ، 436 ص .

ــ الجُنة في وصف الجَنة ، القاهرة ط السلفية 1345 هـ .

ــ ازالة الاعتراض على محقي اهل اباض .ـــ ط حجرية 1314 هـ .

ــ شرح اسماء الله الحسنى المسمى بذخر الاسنى في شرح اسماء الله الحسنى. ط حجرية 1326 هـ .ـــ 273 ص .

ــ الذهب الخالص المنوه بالعلم القالص ط 1 ، قام بطبعه والتعليق عليه ابو اسحاق ابراهيم اطفيش 1400 / 1980 . ط 2 مصورة . دار البعث للطباعة والنشر ، قسنطينة (الجزائر) 340 ص

ــ الرسالة الشافية ط . حجرية د.ت به 191 ص (انظر المراجع الاجنبية كوبرلي وقد ترجمه الى الفرنسية مع تحقيق بالفرنسية ايضا) .

ــ شرح الدعائم : (شرح على بعض منظومات ابن النظر العماني المسمّى بالدعائم) ط حجرية 1325 هـ.، ج 1:650 ، ج 2:678 ص

ــ شرح كتاب النيل وشفاء العليل .ـــ ط 2 دار الفتح بيروت ، مكتبة الارشاد ، جدة . المتن لضياء الدين عبد العزيز الثميني (1223 / 1808) يحتوي على 17 ج

ــ شرح عقيدة التوحيد ط 1 حجرية ، القاهرة 1326 هـ.458 ص . ط 2 سلطنة عمان.1403 ــ 1983 م وبه 232 ص

ــ تفسير القرآن المسمّى : هيميان الزاد الى دار المعاد . ط 2 مطابع سجل العرب نشر وزارة التراث بعمان ، يقع في 4 أجزاء .ـــ ج 1 : 1401 / 1980 : 511 ص.ج 2 : 1401 / 1981 : 501 ص .،

ج 3 : 1402 / 1982 : 472 ص ، ج 4 : 1403 / 1983 : 584 ص. وآخره الآية 51 من سورة النساء . وقد طبع طبعة اولى حجرية بزنجبا لم نطلع عليها (كامل التفسير)

— وفاء الضمانة باداء الامانة في فنّ الحديث . ج 1 : 390 ص . مطابع سجل العرب 1402 / 1982 : نشر وزارة التراث بعمان . ج 2 : 399 ص

ابن بركه العماني (ابو محمد عبد الله بن محمد) (ق 4 / 10) :

كتاب الجامع . حققه وعلق عليه عيسى يحيى الباروني . ط 1 . 1391 / 1971 . ج 1 : 640 صفحة . وقد طبع ج الثاني لكننا لم نستعمله لانه مخصص في الفقه .

ابن جعفر الازكوي (ابو جابر محمد) (3 / 9) :

كتاب الجامع لابن جعفر .— الجزء الاول . تحقيق عبد المنعم عامر. ط مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ، نشر وزارة التراث بعمان 467 ص . ط ج 2 و3 في الفقه لم نعتمدهما .

ابن جميع (ابو حفص عمرو) (8 / 14) :

مقدمة التوحيد وشروحها لاحمد الشماخي وداود التلاتي ، صححها وعلّق عليها أبو اسحاق ابراهيم اطفيش .— ط 1 القاهرة 1353 هـ ، 120 ص . إعادة طبعه ط 2 خليفة الشيباني بطرح تحقيق ابراهيم اطفيش ، ط 2. دار الفتح لبنان 1392 / 1973 . 167 ص . واحالاتنا جاءت غالبا على ط 2 .

بكير (سعيد اعوشت) (معاصر) :

دراسات اسلامية في الاصول الإباضية ، مطبعة البعث ، قسنطينة ، الجزائر ط 1 1402 — 1982 ، 160 ص

الباروني (سليمان بن عبد الله) (1359 / 1940) :

كتاب الازهار الرياضية في ائمة الملوك الاباضية .ـــ البارونية . القاهرة د.ت . ج 2 : 311 ص ولم يطبع ج 1.

الباروني (ابو الربيع سليمان) (معاصر) :

مختصر تاريخ الاباضية ، طبع بالمطابع العالمية سلطنة عمان ، الطبعة الثالثة، 79 ص د.ت

الباروني (عبد الله بن يحي النفوسي) (1331 / 1913) :

رسالة سلم العامة والمبتدئين إلى معرفة أئمة الدين ألفها 1290 / 1873 .ـــ محلاة ببعض كلمات كالحاشية لا تخلو من فائدة. حررها ابن المؤلف رحمه الله سليمان باشا الباروني .ـــ د.ت . 56 ص.

الباروني (محمد بن ابي القاسم) (13 / 19) :

رسالة الرد على صحائف من مزونة .ـــ ط . حجرية ضمن مجموع الجزائر د.ت من ص 70 ـــ 86

الباروني (محمد بن زكرياء) (997 / 1589) :

نسبة الدين . ط. حجرية 1301 هـ ملحق بسير الشماخي ص 578

البرادي (أبو القاسم بن ابراهيم) (8 / 14) :

كتاب الجواهر المنتقاة في إتمام ما أخلّ به كتاب الطبقات (الدرجيني). ط حجرية : القاهرة 1302 / 1885 .

ـــ رسالة الحقائق .ـــ حجرية ضمن مجموع بالجزائر د.ت من 33 ـــ 51

بيوض (ابراهيم) (1401 / 1981) :

ــ الحلقة الرابعة من اجابات الشيخ بيوض في اعجاز القرآن .ــ ط حجرية بغارداية د.ت ، 47 ص .

ــ الاباضية ليسوا خوارج ، ضمن أجوبة وفتاوى . ــ نشر دار الدعوة، نالوت ليبيا 1390 / 1971 من ص 37 ــ 53

التّعاريتي (سعيد) أو ابن تعاريت (1355 / 1936) :

المسلك المحمود في معرفة الردود .ــ ط حجرية بتونس 1321 هـ، به 365 ص

التلاتي (ابو سليمان داود) (967 / 1560) :

شرح عقيدة التوحيد (ر . عمرو بن جميع : عقيدة التوحيد) .

التلاتي (عمرو) (1187 / 1773) :

ــ اللآلي المنظومات في عقود الديانات (شرح كتاب الديانات) . ضمن مجموع بعنوان العقيدة المباركة . جميع وترتيب محمد خليفة مادي . من ص 46 ــ 78 . ط الفجالة الجديدة ، القاهرة د.ت

ــ نخبة المتين من أصول تبغورين في ما اتفقت عليه أئمتنا أئمّة الحق في الاصول . ضمن مجموعة بعنوان العقيدة المباركة من ص 144 ــ 168، جمع وترتيب محمد خليفة مادي .ــ مطبعة الفجالة الجديدة القاهرة . د.ت

الثميني (عبد العزيز) (1223 / 1808) :

ــ النور ، شرح القصيدة النونية للشيخ أبي نصر فتح بن نوح الملوشائي النفوسي (ق 7 / 13)ــ نسخة مطبوعة مصورة عن الطبعة الحجرية الاولى بالمطبعة البارونية 1306 بمصر ، المطبعة العربية ، غرداية الجزائر 1981 / 536 ص .

ــ كتاب النيل وشفاء العليل . صححه وعلق عليه بكلي عبد الرحمان ابن عمر . ج 1 المطبعة العربية لدار الفكر الاسلامي ، الجزائر 1387 / 1967 به 310 ص . اعتمدنا خاصة مقدمة المحقق للتعرّف على ترجمة المؤلف بالجزء الاول ، ويحتوي على 3 أجزاء .

جابر بن زيد (93 / 711) :

من جوابات الامام جابر بن زيد ، ترتيب سعيد بن خلف الخروصي . مطابع سجل العرب ، وزارة التراث ، عمان ، الطبعة الاولى سنة 1404 / 1984 . به 174 ص ، جل الفتاوى في الفقه .

الجناوني (أبو زكرياء يحي) (5 / 11) :

كتاب مختصر الوضع في الاصول والفقه ، حققه ابراهيم اطفيش ، ط 1 بالقاهرة . مطبعة الفجالة الجديدة د.ت . باب التوحيد من ص 17 الى ص 37 .

الجعبيري (فرحات) :

نظام العزابة عند الاباضية الوهبية في جربة .ــ المطبعة العصرية تونس 1975 ، وزارة الشؤون الثقافية ، المعهد القومي للاثار والفنون 387 ص .

الجيطالي (اسماعيل) (750 / 1349) :

ــ عقيدة التوحيد . ضمن مجموع من الحجم الصغير بعنوان : اساس الطاعات ص 1 ــ 3

ــ قواعد الاسلام : صححه وعلق عليه بكلي عبد الرحمان بن عمر ط 1 المطبعة العربية 1976 ج 1 : 383 ص ، ج 2 : 290 ص ، اعتمدنا خاصة ج 1 . (قسم أصول الدّين)

ــ قناطر الخيرات ، حققه وعلق عليه عمرو خليفة النامي ، القسم الاول

يحتوي على قنطرتي الايمان والعلم ، ط 1 ربيع الاول 1385 / يوليه 1965 . مطبعة الاستقلال الكبرى ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، به 406 ص. ويضم 3 أجزاء أخرى في الفقه والآداب .

الحيلاتي (سليمان بن احمد) (1099 / 1688) :

نسبة الدين . ط حجرية بالبارونية د.ت .ر. امحمد المصعبي : شرح الحائية ص 8 — 10 .

الخليلي (احمد) (معاصر) :

جواهر التفسير ، أنوار من بيان التنزيل .— ط 1 مطبعة الالوان الحديثة. نشر مكتبة الاستقامة ، روي سلطنة عمان . 1404 / 1984 . 326 ص

دبوز (محمد علي) (1980) :

— كتاب تاريخ المغرب الكبير . ج 2 : 1392 / 1963 به 477 ص (لم نعتمد ج 1) ج 3 : 1383 / 1963 به 404 ص . ط . دار احياء الكتب العربية . الجزائر .

— نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة .— المطبعة التعاونية ، الجزائر 1385 / 1965 . اعتمدنا خاصة ج 1 لبعض التراجم .

الدرجيني (احمد بن سعيد) (670 / 1271) :

طبقات المشائخ بالمغرب . حقّقه وقام بطبعه ابراهيم طلاّي ، مطبعة البعث . قسنطينة ، الجزائر . ج 1 : 208 ص ، ج 2 : 544 ص .

درويش (بن جمعة بن عمر المحروقي) (11 / 17) :

الدلائل في اللوازم والوسائل ، تحقيق عبد المنعم عامر ود. محمد الهادي هارون . ط 2 / 1980 : نشر وزارة التراث ، عمان . وبه 468 ص ، والقسم الأول منه في اصول الدين .

الربيع بن حبيب (حوالي 170 / 786) :

الجامع الصحيح مسند الامام الربيع بن حبيب ، حققه أبو اسحاق ابراهيم اطفيش على ترتيب الشيخ ابي يعقوب يوسف بن ابراهيم الوارجلاني . ط 2 القاهرة 1349 هـ.ـ المطبعة السلفية ومكتبتها ، مجلد واحد يحتوي على 4 اجزاء ج 1 : 80 ص ، ج 2 : 78 ، ج 3 : 34 ص ، ج 4 : 40 ص

الرستاقي (خميس بن سعيد بن علي بن مسعود الشقصي) (11 / 17) :

منهج الطالبين وبلاغ الراغبين ، تحقيق سالم بن حمد بن سليمان الحارثي مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه د.ت.ج 1 : 646 ص ، ج 2 : 650 ص

السالمي (عبد الله) (1332 / 1914) :

ـ مشارق أنوار العقول ، صححه وعلق عليه مفتي سلطنة عمان أحمد ابن حمد الخليلي ، ط 2 مطابع العقيدة ، سلطنة عمان 1978/1398 . ـ 467 ص .

ـ شرح الجامع الصحيح . ـ ط 2.المطابع العالمية ، سلطنة عمان د.ت 3 أجزاء ج 1 : 453 ص ، ج 2 : 400 ص ط 1 الجزء الثالث صححه وعلق عليه عز الدين التنوخي.يحتوي على 644 ص .ـ المطبعة العمومية دمشق 1383 / 1963 .

ـ كتاب معارج الامال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال . مطابع سجل العرب 1403 / 1983.نشر وزارة التراث بعمان . ج 1 به 319 ص ، ج 2 : 318 ص ، وبه عدة أجزاء اخرى منها ما طبع ومنها ما لم يطبع

ـ جوهر النظام في علمي الأديان والاحكام (ارجوزة شعرية) . تحقيق

ابي اسحاق ابراهيم اطفيش . مجلد به 4 أجزاء . ج 1 من ص 1 الى 159 ، ج 2 من 160 الى 263 ، ج 3 من 1 الى 184 ، ج 4 من ص 186 — الى 282 . عدد صفحات الكتاب 645 ص .ـ مطبعة النصر ، مصر 1974.

ـ تحفة الاعيان بسيرة أهل عمان ، تصحيح وتعليق ابي اسحاق ابراهيم اطفيش ج 1 به 352 ص ، ج 2 به 316 ص .ـ مطبعة الشباب ، القاهرة 1350 هـ

ـ اللمعة المرضية في أشعة الاباضية ، ضمن كتاب مجموع ستة كتب ط غرداية . الجزائر د.ت من ص 54 الى 80

السّعدي (جميل بن خميس) (13 / 19) :

قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة .ـ طبع بمطابع دار جريدة عمان للصحافة والنشر ، نشر وزارة التراث عُمان . 1983 / 1403 .ـ اعتمدنا خاصة ج 6.وبه 382 ص ، وبالكتاب نيف وتسعون مجلدا.مازالت وزارة التراث بعمان تطبعه شيئا فشيئا .

السيابي (سالم بن محمود) (معاصر) :

ـ اصدق المناهج في تمييز الاباضية من الخوارج ، [illegible] وشرح سيدة اسماعيل كاشف . ـ ط . مطابع سجل العرب 1979 ، نشر وزارة التراث ، عمان ، به 65 ص

ـ إزالة الوعثاء عن اتباع أبي الشّعثاء ، تحقيق وشرح سيدة اسماعيل كاشف ط . مطابع سجل العرب 1979 ، نشر وزارة التراث ، عمان . به 70 ص

الشماخي (ابو العباس احمد) (928 / 1522) :

ـ شرح مقدمة التوحيد . طبع مع المتن (انظر عمرو بن جميع)

ــ كتاب السير ط حجرية ، القاهرة . 1301 هـ . 600 ص .

ــ مختصر العدل والانصاف ، تصحيح يحيى بن سفيان ومحمد بن عبد الله العتبي ، نشر مكتبة الاستقامة ، روي ، عمان د.ت.38 ص .

الشماخي (عامر) (792 / 1390) :

ــ كتاب الدّيانات . ضمن مجموع بعنوان العقيدة المباركة جمع وترتيب الاستاذ خليفة مادي .ــ مطبعة الفجالة الجديدة الكبرى ، القاهرة د.ت.من ص 43 ــ 54 .

ــ كتاب الايضاح ، ط 2 مطبعة الوطن ، بيروت 1390 هـ / 1980 م، الجزء الاول 772 ص

صالح الصوافي (معاصر) :

الامام جابر بن زيد العماني وآثاره في الدعوة ، مجستر بالازهر 1401 / 1981 . مطبعة الالوان الحديثة ، نشر وزارة التراث عمان 1983 به 272 ص

القلهاتي (محمد بن سعيد الازدي) (11 / 17)

الكشف والبيان ، تحقيق وشرح الاستاذة الدكتورة سيدة اسماعيل كاشف 1400 / 1980 ، سلطنة عمان ، ط بمطابع سجل العرب ، القاهرة ، ج 2 : 556 ص (انظر حوليات الجامعة التونسية) .

المحشي (محمد بن عمر ابن أبي ستة) (1088 / 1679) :

ــ حاشية على الترتيب : وهو مسند الربيع بن حبيب، بترتيب أبي يعقوب الوارجلاني (الجامع الصحيح)

ج 1 : 1402 / 1982 : 238 ص.ج 2 : 1402 / 1982 وبه 251 ص. ج 3 : 297 ص.ج 4 : وبه 303 ص. ج 5 :

1403 / 1983 : 226 ص. ج 6 : 1403 / 1983 وبه 226 ص
ج 7 : 1404 / 1984 : 329 ص. ج 8 : 1404 / 1984 وبه
158 ص

ـــ حاشية على كتاب الوضع. ـــ المطبعة البارونية، القاهرة 1305. وبه 692 ص. القسم الخاص بالأصول يبدأ من أول الكتاب إلى الصفحة 119.

المدني (أبو داود سليمان الجربي) (10 / 16) :

شرح على متن ايساغوجي في علم المنطق : للشيخ فضل بن عمر الأبهري. المطبعة التونسية ، تونس 1347 هـ. ط حجرية بها 33 ص .

معمر (علي يحيى) (1401 / 1980) :

الاباضية في موكب التاريخ ، الحلقة الاولى : نشأة الاباضية 163 ص الحلقة الثانية : الاباضية في ليبيا ط 1 مكتبة وهبة 1384 . قسم 1 : 220 ص. قسم 2 : 220 ص ، الحلقة الثالثة : الاباضية في تونس . بيروت 1386 : 460 ص . الحلقة الرابعة : الاباضية بالجزائر ، 1399 / 1979 به 632 ص .

ـــ الاباضية بين الفرق الاسلامية عند كتاب المقالات في القديم والحديث. 494 ص . مطابع سجل العرب . الطبعة الاولى 1396 / 1976 به 494 ص

الوارجلاني (ابو يعقوب يوسف بن ابراهيم) (570 / 1174) :

ـــ كتاب الدليل لاهل العقول لباغي السبيل بنور الدليل ، لتحقيق المذهب الحق بالبرهان الصّادق . ج 1 ص، ج 2 : 111 ص. من 85 إلى 111 تعلقة في المنطق . كتاب مرج البحرين في المنطق، بحر الالفاظ في الكلم، وبحر المعاني والحكم .ـــ ج 3 : 255 ص كتاب الرسائل .ـــ ط 1 حجرية، حجم متوسط. المطبعة البارونية الكائنة بطولون بمصر سنة

1306 هـ ط 2 بعمان ، نشر وزارة التراث ، المجلد الأول ج 1 : 85 ص . ج 2 : 148 ص . المجلد الثاني : 339 ص .

ــ العدل والانصاف في معرفة اصول الفقه والاختلاف .ــ ط دار نوبار للطباعة 1404 / 1984 ، نشر وزارة التراث ، عمان .ــ ج 1 : 195 ص ، ج 2 : 183 ص . طبعة غير محققة .

المراجع غير الاباضية
(ترتيب الفبائي حسب اسماء المؤلفين)

الابهري (اثير الدين) (10 / 16) :

شرح ايساغوجي . وقد رواه عنه أبو داود سليمان المدني الجربي سنة 913 / 1507 . ط . بالمطبعة التونسية بتونس . 1347 هـ . 32 ص حجم صغير .

ابن ابي زيد (القيرواني) (386 / 996) :

الرسالة : نص عربي . منقول الى الفرنسية . نقله ليون برشي ، الجزائر المنشورات الشعبية للجيش ، 1983 ، 369 ص .

ابن الاهدل (الحسن اليمني) (855 / 1451) :

كتاب كشف الغطاء عن حقائق التوحيد والرد على ابن العربي الفيلسوف المتصوف . نشره د . احمد بكير ، تونس 1964 . مطبعة الاتحاد العام التونسي للشغل ، 328 ص

ابن باديس (الامام عبد الحميد) (1889 / 1940) :

مبادئ الاصول ، تحقيق د . عمار الطالبي ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر . 1980 ، 48 ص .

ابن تيمية (احمد) 728 / 1328 :

ــ كتاب التوحيد ، تحقيق السيد الجليند ، مطبعة المعرفة القاهرة 1973 . نشر دار الفكر الحديث للطباعة والنشر ، القاهرة ، 77 ص .

ـــ مجموع فتاوى شيخ الاسلام أحمد بن تيمية ، جمع وترتيب عبد الرحيم بن محمد بن قاسم م 7 (الايمان) 708 ص . اشرف على الطباعة المكتب التعليمي السعودي بالمغرب ، د . ت ، م 10 ، 793 ص .

ـــ نصيحة أهل الايمان في الرد على منطق اليونان ، مطبوع مع صون المنطق للسيوطي ، علق عليه علي سامي النشار ، ط . دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان د . ت ، 352 ص .

ابن حجر العسقلاني 1449/852 : فتح الباري. ـــ القاهرة 1348 هـ.

ابن حزم (456 / 1064) :

ـــ الفصل في الملل والاهواء والنحل ، مطبعة التمدن ، نشر دار الفكر 1321 / 1903 .

م 1 . ط 1317 . ج 1 : 224 ص ، ج 2 : 193 ص

م 2 . ط 1320 . ج 3 : 264 ص

م 3 . ط 1321 . ج 4 : 227 ص ، ج 5 : 142 ص

ـــ المحلى : ط . مصححة ومقابلة على عدة مخطوطات ونسخ معتمدة، كما قوبلت على النسخة التي حققها الاستاذ الشيخ احمد محمد شاكر. دار الفكر د . ت. المجلد الاول وبه جزآن (قسم الاصول من الاول الى ص 71)

ابن حنبل (احمد) والبخاري وابن قتيبة وعثمان الدارمي :

عقائد السلف ، تقديم علي سامي النشار وعمّار الطالبي .

ابن حنبل (احمد) 241 / 855 :

الرد على الزّنادقة والجهمية (ص 51 ـــ 114)

البخاري (ابو عبد الله محمد بن الحسن بن اسماعيل بن ابراهيم) (256 / 870) :

خلق افعال العباد (ص 115 ـــ 252)

ابو سعيد الدّارمي (280 / 893) :[1]

الرّد على الجهمية (ص 253 ـــ 256)

ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم) (276 / 889) :[1]

ـــ الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة (ص 221 ـــ 252) .

ـــ كتاب رد الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد (ص 357 ـــ 566)

محمد جمال الدين القاسمي (معاصر) :[1]

محاسن التاويل : تفسير قوله تعالى ﴿إنّ ربكم الله الذي خلق السماوات والارض في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾ (ص 567 ـــ 605)

ط . شركة الاسكندرية للطباعة والنشر ، الناشر : منشاة المعارف بالاسكندرية 1390 / 1970 .

ابن خلدون (عبد الرحمن) (808 / 1406) :

المقدمة وكتاب العبر ، ط . بيروت 1967

ابن سلام (يحيى) (200 / 815) :

كتاب التصاريف ، طبع بمصنع الكتاب للشركة التونسية للتوزيع 1398 / 1978 . 410 ص . تحقيق هند شلبي .

ابن الصغير المالكي (3 / 9) :

تاريخ الدولة الرستمية بتاهرت . اعادة الطبعة التي ظهرت ضمن اعمال مؤتمر المستشرقين الرابع عشر المنعقد بالجزائر 1905 . منشورات الجامعة التونسية . كلية الآداب والعلوم الانسانية بتونس 1976 . 50 ص

ابن عاشر (عبد الواحد) (1040 / 1631)

متن ابن عاشر ، المسمّى بالمرشد المعين على الضروري من علوم الدين. واعتنى بتصحيحه الأستاذ الشاذلي النيفر ، طبع التيجاني المحمدي ، مطبعة المنار تونس ، د . ت .ـــ 31 ص

ابن عاشور (محمد الطاهر) (1973) :

تفسير التحرير والتنوير 15 مجلدا ، ط 2 الدار التونسية للنشر 1984.

ابن عباس (68 / 688) :

كتاب تنوير المقباس من تفسير ابن عباس . صححه وحققه محمد الصّادق تمحاوي وعبد الحفيظ محمد عيسى .ـــ دار الانوار المحمدية للطبع والنشر ، القاهرة 1393 ـــ 1972 ، الناشر : مرسي ابو العز .ـــ 528 ص

ابن عبد السلام (جعفر بن محمد) :

ابانة المنهاج في نصيحة الخوارج . خ ضمن مجموع بدار الكتب الوطنية بالقاهرة رقم 25499 ب من ورقة 154 ـــ 169 ، نسخ عبد الله الحراني 1341 ومنه نسخت المخطوطة التي بين أيدينا . الناسخ سيد حسن عشماوي 1982 . 58 ص بكل منها 15 سطرا ، 25 × 15 صم .

ابن عبد الوهاب (محمد) (1206 / 1792) :

كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد . يقدمه للعالم الاسلامي

مصطفى العالم . 1392 / 1972 م . دار الافتاء المملكة العربية السعودية.
به 112 ص .

ابن العربي (القاضي ابوبكر) (543 / 1148) :

العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ.
حققه وعلق حواشيه محب الدّين الخطيب . مكتبة أسامة بن زيد
1399 / 1979 295 ص .

ابن فورك (محمد بن الحسن) (406 / 1015) :

مشكل الحديث وبيانه .ــ دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان
1400 / 1980 271 ص

ابن كثير (774 / 1372)

تفسير القرآن العظيم . تحقيق وتصحيح لجنة من العلماء ، دار الفكر
للطباعة والنشر والتوزيع ط 2 بيروت . 1389 هـ .

ابن النديم (385 / 995) :

الفهرست (الفه سنة 377 / 987) ــ دار المعرفة للطباعة والنشر .
بيروت لبنان . د . ت 528 ص

ابو حنيفة (150 / 767)

الفقه الأكبر : شرح أبي المنتهى ط . مجلس دائرة المعارف النظامية في
الهند ، حيدر اباد 1321 هـ.

ابو زهرة (محمد) :

ــ الامام زيد حياته وعصره وآراؤه وفقهه .ــ المكتبة الاسلامية بيروت
1378 / 1959 ، 539 ص

ـ تاريخ المذاهب الاسلامية . جزآن . ط دار الفكر العربي د.ت

ـ مقارنات الأديان ، الديانات القديمة ، دار الفكر العربي د.ت .ـ 119 ص

أبو السّعود (1295 / 1876) :
كتاب تفسير العلاّمة أبي السّعود ـ دار العصور للطّبع والنشر بالظّاهر بمصر سنة 1347 / 1928 . 4 أجزاء .

أبو العرب (القيرواني) (333 / 944) :

كتاب طبقات علماء افريقية وتونس ـ المطبعة الرسمية تونس 1969. الدار التونسية للنشر ، 313 ص

ابو لبابة حسين (معاصر) :

موقف المعتزلة من السنة النبوية ومواطن انحرافهم عنها . دار اللواء للنشر والتوزيع الرّياض ، ط 1 سنة 1399 / 1979 ، 18 ص .

ادريس (عماد الدين القرشي) (872 / 1467) :

تاريخ الدولة الفاطمية بالمغرب (المهدي ، القائم ، المنصور ، ثورة ابي يزيد) من كتاب «عيون الاخبار وفنون الاثار» (الجزء الخامس) حققه وأعده للنشر د. فرحات الدشراوي . مطبعة الاتحاد العام التونسي للشغل 1981. 357 ص.

الاسفراييني (ابو المظفر) (471 / 1078) :

التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين . تحقيق كمال يوسف الحوت . مركز الخدمات والابحاث الثقافية . عالم الكتب ط 1 1403 / 1983 . بيروت .

اسماعيل (محمود) (معاصر) :
ــ الخوارج في المغرب الاسلامي ، بيروت ، دار الدعوة 1976 . 336 ص
ــ قضايا في التاريخ الاسلامي (منهج وتطبيق) ط 2 دار الثقافة . الدار البيضاء 1401 / 1981 . 190 ص

الاشعري (ابو الحسن) (330 / 942) :

ــ الابانة عن أصول الديانة . حققه وخرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان . دمشق . بيروت ط 1 . 1401 / 1981 .
ــ كتاب اللمع في الرّد على اهل البدع . تحقيق د . حمودة غرابة . نشر مكتبة الخانجي . القاهرة . 1955 .
ــ مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.ط 2 مكتبة النهضة المصرية . 1389 / 1969 .ــ ج 1 : 351 ص ج 2 : 280 ص .

اغسطيني (هزيكودي) :

سكان ليبيا ، القسم الخاص بطرابلس الغرب ، تعريب وتقديم خليفة محمد التليسي مطبعة الغريب . بيروت . 1395 / 1975 ، دار الثقافة بيروت . لبنان . 527 ص .

أمين (احمد) (1374 / 1954) :

ضحى الاسلام . ط 7 مكتبة النهضة المصرية . القاهرة . 1964 . ج 3 : 387 ص

الايجي (العضد) (756 / 1355) :

المواقف ، مع شرح الشريف الجرجاني ، مع حاشيته لحسن جلبي ، الملجد 2 . ط . حجرية بالمطبعة العامرة . 1292 . 493 ص من الحجم الكبير

باجية (صالح) (معاصر) :

الاباضية بالجريد في العصور الاسلامية الاولى ، شهادة كفاءة في البحث العلمي بالكلية الزيتونية للشريعة واصول الدين ط 1 . دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع ، تونس 1396 / 1976 ، 283 ص .

الباقلاني (ابوبكر بن الطيب) (403 / 1012) :

الانصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، تحقيق محمد زاهد الكوثري (1296 / 1371) ط 2 . 1382 / 1963 ، مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع . 208 ص

ــ كتاب التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة الخوارج والمعتزلة . تحقيق د . محمد عبد الهادي ابو ريدة ود . الخضري . ط. دار الفكر العربي القاهرة 1947 .

البغدادي (عبد القاهر) (429 / 1037) :

ــ كتاب اصول الدين .ــ دار الكتب العلمية بيروت لبنان . ط 3 1401 / 1981 . 343 ص .

ــ الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم ــ منشورات دار الآفاق الجديدة ، ط بيروت 1400 / 1980 . 335 ص

البكري (ابو عبد الله) (487 / 1094) :

المسالك والممالك ، المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب (جزء من كتاب المسالك والممالك) تحقيق دي سلان .ــ ط الجزائر . مطبعة الدولة. 1857 . مصوّر من نشر مكتبة المثنى ببغداد . 214 ص

بل (الفرد) (1364 / 1945) :

الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي من الفتح العربي حتى اليوم.ترجمه

عن الفرنسية عبد الرحمان بدوي . دار الغرب الاسلامي . بيروت . الطبعة الثانية . 1981 . 453 ص

البلخي (ابو القاسم) (319 / 931) ، القاضي عبد الجبار (415 / 1024) ، والحاكم الجشمي (494 / 1101) :

فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، حققها فؤاد سيد . الدار التونسية للنشر تونس 1393 / 1974 . 451 ص

بهجت (احمد) (معاصر) :

الله في العقيدة الاسلامية ـ المختار الاسلامي للطباعة والنشر والتوزيع . 1976 . 310 ص

البيجوري (ابراهيم) (1277 / 1860) :

تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد لابراهيم اللقاني . دار الكتب العلمية. بيروت . ط 1 . 1403 / 1983 . 217 ص

البيضاوي (685 / 1183) :

انوار التنزيل واسرار التاويل . ط 2 مصطفى بابي الحلبي . مصر 1375 / 1955 ـ م ج 1 : 302 ص . ج 2 : 320 ص

البيهقي (ابوبكر احمد بن الحسين) (458 / 1066) :

الاعتقاد والهداية الى سبيل الرشاد . صححه وعلّق عليه كمال يوسف الحوت . الطبعة الاولى . 1403 / 1983 . بيروت . 263 ص

التوحيدي (ابو حيان) بعد (400 / 1009)

الامتاع والمؤانسة . صححه وضبطه وشرح غريبه احمد أمين واحمد الزين . منشورات المكتبة العصرية بيروت ، صيدا . ط مطبعة لجنة التاليف

والترجمة والنشر 1373 / 1953 . مجلد به 3 اجزاء . ج 1 : 226 ص، ج 2 : 205 ص ، ج 3 : 230 .

الجاحظ (255 / 869) :

الحيوان ط . عبد السلام هارون 3 ، 1969 . ج 4

الجعفري (محمد علي ناصر ، قاضي صيدا) :

اصول الدين الاسلامي . منشورات المكتبة العصرية.صيدا.بيروت.د.ت 313 ص .

جولد تسيهر (اجناس) (1340 / 1921) :

العقيدة والشريعة في الاسلام ، تاريخ التّطور العقدي والتشريعي في الدين الاسلامي . 407 ص .ـــ نقله الى العربية وعلق عليه د . محمد يوسف موسى ود. علي حسن عبد القادر ، عبد العزيز عبد الحق .ـــ الطبعة 2 : 1378 / 1959 . الناشر : دار الكتب الحديثة بمصر ، ومكتبة المثنى ببغداد .

الجويني (امام الحرمين ابو المعالي عبد الملك) (478 / 1085) :

كتاب الارشاد الى قواطع الأدلّة في اصول الاعتقاد . تحقيق محمد يوسف موسى ومن معه . مكتبة الخانجي ، القاهرة 1950 .

حسن حسني عبد الوهاب (1968) :

خلاصة تاريخ تونس .ـــ الدار التونسية للنشر ، المطبعة الرسمية التونسية، 1968 . 246 ص

الحشائشي (محمد بن عثمان) (1330 / 1912) :

رحلة الحشائشي الى ليبيا ، (جلاء الكرب عن طرابلس الغرب) . تحقيق علي مصطفى المصراتي .ـــ دار لبنان للطباعة والنشر . الطبعة الاولى ، بيروت 1965 . 270 ص

د. (حلمي) مصطفى (معاصر) :

الخوارج : الاصول التاريخية لمسألة تفيكر المسلم (سلسلة ولا تتبعوا السبل) . دار الانصار ، القاهرة ط 1 . 1398 / 1977 . في الاصل فصل من كتاب «الخلافة ورئاسة الدولة في الاسلام» 92 ص

د. حمادة (محمد ماهر) (معاصر) :

الوثائق السياسية والادارية العائدة للعصر الاموي . 40 ــ 132 / 661 ــ 750. مؤسسة الرسالة، دار النفائس، ط 1 بيروت 1394 / 1974 م . 613 ص

الخطيب (عبد الكريم) (معاصر) :

ــ الخلافة والامامة ، ديانة وسياسة ، دراسة مقارنة للحكم والحكومة في الاسلام . الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت لبنان د.ت . 479 ص

ــ كتاب علي ابن أبي طالب ، بقية النبوة وخاتم الخلافة ، ط 2 . 1395 / 1975 . دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت لبنان 599 ص .

ــ مشيئة الله ... ومشيئة العباد . دار الفكر العربي ، الكتاب الثاني ، د.ت . 142 ص

الخطيب (عمر عودة) (معاصر) :

لمحات في الثقافة الاسلامية ، مؤسسة الرسالة بيروت ، ط 2 . 1397 / 1977 . 382 ص .

د. خليفات (عوض) (معاصر) :

نشأة الحركة الاباضية .ــ نشر بتعضيد من اتحاد المؤرخين العرب 1978 . مطابع دار الشعب . عمان . الاردن . 226 ص .

الدباغ (عبد الرحمن بن محمد) (696 / 1296) :

معالم الايمان في معرفة أهل القيروان ، اكمله وعلق عليه أبو القاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي (839 / 1435) . تحقيق د. محمد الأحمدي ابو النور ، محمد ماضيور مكتبة الخانجي بمصر . المكتبة العتيقة تونس 1968 . ج 1 : 345 ص ج 2 : 367 ص

درويش (محمد الطاهر) (معاصر)

الخطابة في صدر الاسلام : العصر السياسي ، عصر الدولة الاموية .ـــ المكتبة الادبية ، دار المعارف بمصر . 1967 . ج 2 : 448 ص .

الرازي (فخر الدين محمد بن الخطيب) (606 / 1201) :

اعتقادات فرق المسلمين والمشركين.ومعه كتاب المرشد الامين الى إعتقادات فرق المسلمين . طه عبد الرؤوف سعد ، مصطفى الهواري .ـــ شركة الطباعة الفنية المتحدة . 1978 . 152 ص .

ـــ التفسير الكبير : 16 م ، 32 جزء .ـــ ج 1 الى 6 ط 2 دار الكتب العلمية د.ت من ج 7 الى 32 ط 1 ، المطبعة البهية المصرية . 1357 / 1938 .

ـــ محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، وبذيله كتاب تلخيص المحصل . للعلامة نصير الدين الطوسي. راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد .ـــ مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة د.ت 256 ص

زايد (عزة محمد عبد المنعم) (معاصرة) :

رؤية الله تعالى بين المثبتين والنّافين : رسالة ماجستير في العقيدة والفلسفة الاسلامية .ـــ ط 1 نشر مكتبة الاستقامة ، سلطنة عمان . 1980 . 79 ص

الزّجاج (ابو اسحاق ابراهيم بن السري) (311 / 923) :

تفسير اسماء الله الحسنى . تحقيق احمد يوسف الدّقاق .ــ دار المأمون للتراث . دمشق ، بيروت .. ط 2 منقحة . 1399 / 1979 . 98 ص

الزمخشري (محمود بن عمر) (538 / 1143) :

كتاب الكشاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. طهران د.ت ج 1 : 409 ص ، ج 2 : 587 ص ، ج 3 : 572 ص، ج 4 : 567 ص .

سعد زغلول (عبد الحميد) :

كتاب تاريخ المغرب العربي ، ليبيا تونس والجزائر .ــ تقديم وتحقيق د . احمد فكري . 1940 . ج 1 : 520 ص . دار المعارف ، ج 2 : مطبعة طلس ، 1979 . 641 ص ج 3 : دار بورسعيد للطباعة ، د.ت. 437 ص

الزنجاني (ابراهيم الموسوي) (معاصر) :

عقائد الامامية الاثني عشرية . منشورات مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ، بيروت . لبنان . 1973 . 311 ص

زينه (حسني) (معاصر) :

العقل عند المعتزلة ، تصوّر العقل عند القاضي عبد الجبار . ط 2 . 1400 / 1980 ، منشورات دار الافاق الجديدة . بيروت 175 ص .

سزكين (فؤاد) (معاصر) :

تاريخ التراث العربي : م 1 : علوم القرآن ، علم الحديث ، التدوين التاريخي الى غاية 430 هـ تقريبا ، نقله الى العربية د. محمود فهمي

حجازي. د. فهمي ابو الفضل . الهيئة المصرية العامة للكتاب . 1977 .

م 2 الفقه ، العقائد ، التصوف الى غاية سنة 430 هـ تقريبا . ط 1978.

السيوطي (جلال الدين) (910 / 1505) وجلال الدين المحلى :

القرآن الكريم : تفسير الجلالين وبذيله : أسباب النزول للسيوطي . مطبعة الحرف الذهبي . دمشق . دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع . بيروت لبنان. 1388 / 1968 وبه 815 ص

السيوطي (جلال الدين) :

ـــ تنوير الحوالك شرح موطأ الامام مالك ، 3 أجزاء في مجلد واحد .ـــ دار الكتب العلمية . بيروت لبنان . د.ت . 851 ص

ـــ صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ، علق عليه : علي سامي النشار ط . دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان د.ت 352 ص .

د. الشابي (علي) (معاصر) :

كتاب مباحث في علم الكلام والفلسفة ، توزيع دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع.تونس ، ط 1 . 1977 . 248 ص .

الشابي (علي) ، ابو لبابة حسين ، وعبد المجيد النجار (معاصرون) :

المعتزلة بين الفكر والعمل .ـــ طبع بمصنع الكتاب للشركة التونسية للتوزيع 1979 . 194 ص

الشعراني (عبد الوهاب) (973 / 1565) :

اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الاكابر . ج 1 . ط دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت . لبنان . د. ت 151 ص .

شلبي (احمد) (معاصر) :

موسوعة التاريخ الاسلامي والحضارة الاسلامية ج 1 . ط 6 القاهرة . 1974 . 476 ص

شلبي (متولي يوسف) (معاصر) :

كتاب أضواء على المسيحية . ط 2 . الدار الكويتية للطباعة والنشر والتوزيع . 1393 / 1973 . 176 ص

الشهرستاني (548 / 1153) :

— الملل والنحل (انظر ابن حزم : الفصل ، لقد طبع بهامشه)

— نهاية الاقدام في علم الكلام . تصحيح الفرد جيوم . مكتبة المثنى بغداد ، د.ت

شيت خطاب (محمود) (معاصر) :

قادة فتح المغرب العربي . ط 1 . دار الفتح للطباعة والنشر . بيروت لبنان . 1386 / 1966 . ج 1 : 352 ص . ج 2 : 440 ص

الصادقي (د. محمد) (معاصر) :

علي والحاكمون . مطبعة الوطن . منشورات مؤسسة الاعلمي للمطبوعات . بيروت لبنان . 1389 / 1969 . 317 ص

الطالبي (د. عمار) (معاصر) :

آراء الخوارج الكلامية ، تحقيق كتاب الموجز لأبي عمار عبد الكافي .ـــ نشر الشركة الوطنية للنشر والتوزيع . الجزائر . 1398 / 1978 . مطابع الشروق . بيروت . القاهرة .ـــ ج 1 : 436 ص ، ج 2 : 308 ص .

الطالبي (د. محمد) (معاصر) :

ـــ دراسات في تاريخ افريقية وفي الحضارة الاسلامية في العصر الوسيط . كلية الاداب الاداب والعلوم، الانسانية بتونس ، السلسلة الرابعة تاريخ . المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية . 1982 . 1248ص

الطبري (310 / 923) :

تاريخ الامم والملوك . دار المعارف ، القاهرة 1358 / 1939 .

خير الله طلفاح (معاصر) :

(علي ابن ابي طالب) كيف السبيل الى الله . ج 15 . طبع دار الحرية للطباعة ، المكتبة الوطنية ببغداد . 1433 / 1982 ، 263 ص .

طه حسين (1973) :

الفتنة الكبرى : دار المعارف . القاهرة 1956 .

عباس احسان (معاصر) :

شعر الخوارج (جمع وتقديم) . ط 3 ، دار الثقافة ، بيروت ، لبنان . 1974 . 277 ص .

القاضي عبد الجبار (405 / 1014) :

شرح الاصول الخمسة . تعليق الامام احمد بن الحسن ابن أبي هاشم. حققه وقدم له د. عبد الكريم عثمان . مكتبة وهبة القاهرة . 1965 . 829 ص .

ـــ متشابه القرآن . تحقيق د . عدنان محمد زرزور . القسم الثاني دار التراث ، القاهرة . دار النصر للطباعة . القاهرة . 1969 . من ص 403 الى 807 .

ـــ تنزيه القرآن عن المطاعن . دار النهضة الحديث بيروت لبنان . د.ت .

عبد الناظر (محسن) (معاصر) :

مسألة الامامة والوضع في الحديث عند الفرق الاسلامية . الدار العربية للكتاب . 1983 . 578 ص

محمد عبده (1323 / 1905) ومحمد رشيد رضا (1354 / 1935) :

تفسير القرآن الكريم المشتهر بتفسير المنار . دار المنار . بمصر . 12 مجلدا . ط 2 و3 : 1950 ـــ 1954 .

محمد عبده :

رسالة التوحيد ، تحقيق السيد محمد رشيد رضا ط 15 ، دار المنار. مصر . 1372 . 208 ص

عثمان (حسن) (معاصر) :

منهج البحث التاريخي . دار المعارف بمصر . 1965 . ط 2 مزيدة ومنقحة . 1965 . 211 ص

عثمان (محمد فتحي) (معاصر) :

الفكر الاسلامي والتطور . الدار الكويتية للطباعة والنشر والتوزيع ط 2 1388 / 1969 .

د. صادق جلال العظم (معاصر) :

نقد الفكر الديني . ط 3 . 1972 ، دار الكتب ، نشر دار الطليعة للطباعة والنشر . 259 ص .

عمر (احمد مختار) (معاصر) :

النشاط الثقافي في ليبيا من الفتح الاسلامي حتى بداية العصر التركي ،

منشورات الجامعة الليبية . كلية التربية ، مطبعة دار الكتب . بيروت لبنان . 1391 / 1971 ، 302 ص

العوّا (عادل) (معاصر) :

علم الأديان وبنية الفكر الاسلامي . ط 1 . 1977 . منشورات عويدات . بيروت باريس ، 191 ص

الغزالي (ابو حامد) (505 / 1111) :

احياء علوم الدين ، 4 م ، كتاب البعث القاهرة د.ت .

ـــ كتاب الاربعين في اصول الدين ، توزيع دار الافاق الجديدة بيروت ، ط 3 . 1400 / 1980 . 240 ص

ـــ كتاب الاقتصاد في الاعتقاد . تقديم د. عادل العوا ، ط 1 دار الامانة بيروت . لبنان 1388 / 1969 . 231 ص

غلاّب (عبد الكريم) (معاصر) :

صراع المذاهب والعقيدة في القرآن . طبع بمطبعة الشركة التونسية لفنون الرسم . توزيع الدار العربية للكتاب ط 1 . 1979 . 429 ص

اميل فليكس غوتييه (1359 / 1940) :

ماضي شمال افريقيا . تعريب هاشم الحسيني . طبع في دار غندور للطباعة والنشر والتوزيع . الناشر الفرجاني ، طرابلس ، 1970 . 349 ص

القرطبي (671 / 1273) :

الجامع لاحكام القرآن . ط 3 ، 10 م عن طبعة دار الكتب المصرية. دار القلم . 1386 / 1966 .

عبد الحليم محمد قنبس وخالد عبد الرحمن العك (معاصران) :

مسألة القضاء والقدر ، نشأتها لدى الفلاسفة المتكلمين . بحثها على مقتضى منهج السلف . دار الكتاب العربي للطباعة والنشر . حلب دمشق . 1399 / 1979 . 192 ص .

جوزيف كابر (معاصر) :

كتاب حكمة الاديان الحية . ترجمة المحامي حسين الكيلاني . مراجعة الاستاذ محمود الملاح . منشورات دار مكتبة الحياة بيروت 1964 . 310 ص

لقبال (موسى) (معاصر) :

المغرب الاسلامي منذ بناء معسكر القرن حتى انتهاء ثورات الخوارج . سياسة ونظم . ط 2 الشركة الوطنية للنشر والتوزيع . الجزائر . 1981 . 228 ص .

اللّقاني (ابراهيم) (1041 / 1631) :

جوهرة التوحيد ، وبهامشه الشرح المسمى تحفة المريد لابراهيم بن محمد البيجوري . (1277 / 1860) . دار الكتب العلمية بيروت . ط 1 . 1403 / 1983 . 217 ص .

الماتريدي (333 / 944) :

شرح الفقه الاكبر للامام أبي حنيفة النعمان بن ثابت . عني بطبعه ومراجعته عبد الله بن ابراهيم الانصاري . منشورات المكتبة العصرية ، صيدا بيروت . 1321 هـ 440 ص

المبرد النحوي (ابو العباس) (285 / 898) :

الكامل في اللغة والادب . روجعت هذه الطبعة باشراف مكتبة المعارف بيروت . جزآن في مجلد . ج 1 : 423 ص ، ج 2 : 400 ص .

المجدوب (عبد العزيز) (معاصر) :

كتاب الصراع المذهبي بافريقية الى قيام دولة الزيرية . الدار التونسية للنشر . تونس . 1395 / 1975 . 316 ص .

محمد محفوظ (معاصر) :

تراجم المؤلفين التونسيين . ج 1 و2 . دار الغرب الاسلامي ، بيروت لبنان . ط 1 . 1982 . ج 1 : 291 ص . ج 2 : 449 ص .

المطهري (اية الله شهيد) (معاصر) :

الانسان والقدر ، ترجمة علي التسخيري ، مطبعة سهير . طهران . مركز اعلام الذكرى الخامسة لانتصار الثورة الاسلامية . 120 ص .

معروف (د . نايف محمود) (معاصر) :

الخوارج في العصر الاموي . دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت . 1394 / 1977 . القسم الاول . 334 ص .

مغربي (محمد علي) (معاصر) :

عثمان بن عفان ذو النورين . ط 1 . 1404 / 1984 . دار العلم للطباعة والنشر . جدة السعودية . 235 ص .

مغنية (محمد جواد) (معاصر) :

كتاب التفسير الكاشف . ط 3 مطبعة العلوم لبنان . دار العلم للملايين بيروت . 1981 . 7 مجلدات .

ــ فقه الامام جعفر الصادق ، عرض واستدلال . ج 1 . دار العلم للملايين بيروت ط 1 بيروت 1965 . 287 ص

المَلَطي (محمد بن احمد) (377 / 987) :

التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع . قدم له وعلق عليه محمد زاهد الكوثري . 1388 / 1968 ، مكتبة المثنى بغداد ومكتبة المعارف بيروت. 220 ص .

الميلي (مبارك بن محمد) (معاصر) :

تاريخ الجزائر في القديم والحديث . ج 1 مطابع بدران وشركاه بيروت لبنان . الناشر مكتبة النهضة الجزائرية . 963 . ج 1 286 ص ، ج 2 403 ص .

النّجار (د. عبد المجيد) (معاصر) :

المهدي بن تومرت . ط دار الغرب الاسلامي ، بيروت ، لبنان 1983 . 604 ص .

النشار (علي سامي) (معاصر) :

مناهج البحث عند مفكري الاسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الاسلامي . ط 2 . دار المعارف . مصر 1967 . 425 ص .

نصار (حسين) (معاصر) :

كتاب نشأة التدوين التاريخي عند العرب . ط 2 . مطابع اقرأ . بيروت لبنان . 1400 / 1980 . 102 ص .

الواقدي (محمد) (207 / 823) :

فتوح افريقية ط . مطبعة المنار . تونس 1966 . ج 1 : 163 ص ، ج 2 : 151 ص .

ولد داداه (محمد) (معاصر) :

مفهوم الملك في المغرب من انتصاف القرن الاول الى انتصاف القرن السابع هـ ، دراسة في التاريخ السياسي . ط 1 . دار الكتاب اللبناني بيروت لبنان . دار الكتاب المصري . 1977 القاهرة ، 250 ص

المصادر والمراجع المرقونة

الإباضيـــة :

ابو خزر (يغلا بن زلتاف الوسياني) (380 / 990) :

كتاب الرد على جميع المخالفين . حققه وقدم له د . عمرو خليفة النامي . نسخة مرقونة مصورة من الحجم الكبير . عدد صفاحتها 77 عدا المقدمة وبها 8 صفحات . مسطرتها 24 / 16 . 23 سطرا ، تتراوح الهوامش من 1 الى 10 بالصفحة .

الأندلسي (محمود) (معاصر) :

الوعد والوعيد عند الاباضية .ـ الجامعة التونسية ، الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ، بحث لاجتياز امتحان الارتقاء من السنة الاولى الى الثانية من المرحلة الثالثة ، شعبة اصول الدين باشراف الاستاذ عبد المجيد النجار ، السنة الجامعية 1403 ــ 1404 / 1983 ــ 1984 به 98 صفحة مرقون بمكتبتي .

بحاز ابراهيم بكير (معاصر) :

الدولة الرستمية (160 ــ 296 هـ / 777 ــ 909 م) ، دراسة في الاوضاع الاقتصادية والحياة الفكرية .ـ رسالة ماجستير في التاريخ الاسلامي . كلية الاداب بجامعة بغداد .ـ محرم 1404 / نوفمبر 1983 . مرقونة بمكتبتي بها 470 ص

البرّادي (أبو القاسم) (8 / 14) :

رسالة الحقائق . حققها سالم العدّالي . بها 96 ص . بمكتبتي . هدية من المحقق .

تبغورين بن عيسى الملشوطي (6 / 12) :

أصول الدين . تحقيق د. عمرو خليفة النامي ، مرقون بمكتبتي . عدد صفحاته 76 . وقد حققه ضمن إعداد أطروحته عن تطور الفكر الاباضي .

الجنّاوني (أبو زكرياء) (5 / 11) :

عقيدة نفوسة ، نص مرقون ملحق باطروحة كوبرلي عن العقيدة الاباضية بمكتبتي 15 صفحة من الحجم الكبير ، 21 × 14 صم ، 31 سطرا ، النص غير محقق .

الرواحي (سالم محمد) (معاصر) :

الدعوة الاسلامية في عمان في القرن الرابع عشر الهجري ، رسالة ماجستير في الدعوة والثقافة الاسلامية ، اشراف الاستاذ د . محمد عبد الغني شامة ود. محمد رجب عبد الرحمان الشتيوي .ــ جامعة الازهر ، كلية اصول الدّين ، قسم الدعوة والثقافة الاسلامية 1402 / 1982 .ــ 281 ص ، مرقون بمكتبتي .

الشمّاخي (عامر) (792 / 1390) :

كتاب الدّيانات . ملحق بأطروحة كوبرلي المجلد الثالث : 72 ــ 74 .

عمرو مسعود (ابو القاسم) (معاصر) :

الربيع بن حبيب محدّثا ، رسالة ماجستير ، جامعة الفاتح ، كلية التربية ، قسم اللغة العربية والدراسات الاسلامية ، الجماهيرية العربية الليبية الاشتراكية . اشراف د. عمرو التومي الشيباني . 1983 . به 282 ص ، مرقونة بمكتبتي . هدية من المؤلف .

المرموري (الناصر) (معاصر) :

محاضرة عن الجامع الصحيح مسند الربيع بن حبيب الفراهيدي القيت

في ملتقى الفكر الاسلامي سنة 1402 / 1982 بالجزائر . مرقونة . هدية من المؤلف .

الوارجلاني (أبو يعقوب) (570 / 1174) :

— كتاب الدّليل والبرهان : حقق الهادي مصلح الجزء الاول من الطبعة الأولى لاعداد شهادة الكفاءة في البحث العلمي بقسم العربية بكلية الاداب بتونس 1983 ، مرقون بمكتبتي .

— العدل والإنصاف : حققه وعلق عليه د . عمر خليفة النامي ، نسخة مرقونة بمكتبتي : 401 ص

غير الإباضية :

ابن حسن (بلقاسم) (معاصر) :

آراء أبي منصور الماتريدي الكلامية : رسالة مقدمة لقسم الكلام والتصوف بالكلية الزيتونية للحصول على دكتوراه الحلقة الثالثة باشراف د . علي الشابي السنة 1402 / 1982 ، مرقونة بمكتبة الكلية الزيتونية ، 426 ص الحجم الكبير 20 سطرا بالصفحة .

ابن عاشور (الفاضل) (1970) :

محاضرات بكلية الشريعة بتونس 1965 — 1966 خ بمكتبتي .

با (عمر) (معاصر) :

في درس الفكر الاباضي ، مرقون بمكتبتي قدم لنيل ما يعادل شهادة الكفاءة بطهران د.ت 134 ص .

بلاّغة (يوسف) (معاصر) :

رأي الاباضية في قضية الجبر والاختيار . الجامعة التونسية 69 ص .

دراسة للارتقاء الى السنة الثانية مرحلة ثالثة بالكلية الزيتونية بتونس . 1983 مرقونة بمكتبتي .

الشرفي (عبد المجيد) (معاصر) :

الفكر الاسلامي في الرد على النصارى الى نهاية القرن الرابع هـ .ـــ اطروحة دكتوراه دولة في الاداب ، باشراف الاستاذ محمد الطالبي ، نوقشت بالجامعة التونسية ، بكلية الاداب والعلوم الانسانية سنة 1982 .ـــ مرقونة في مجلدين 627 ص من الحجم الكبير .

العدالي (سالم) (معاصر) :

البرادي حياته وآثاره . رسالة دكتوراه الحلقة الثالثة . نوقشت بالكلية الزيتونية للشريعة واصول الدين 1983 باشراف الاستاذ علي الشابي . 490 ص . من الحجم الكبير . مرقونة بمكتبة الكلية الزيتونية ، 26 × 13،5 صم ، 31 سطرا .

النشريات العربية
(ترتيب الفبائي حسب اسمائها)

آفاق عربية السنة الرابعة كانون الاول 1978 :

د . فاروق عمر فوزي : طبيعة الامامة لدى الخوارج الاباضية في عمان . ص 1 ـــ 7 .

الاصالة : مجلة ثقافية . السنة السادسة . فيفري ـــ مارس . 1977 العدد 42 / 43

الملتقى الحادي عشر للفكر الاسلامي بوارجلان (ورقلة) . عمرو خليفة النّامي : ملامح عن الحركة العلمية في وارجلان وضواحيها منذ انتهاء الدولة الرستمية حتى اواخر القرن 6 هـ . من ص 14 الى 35 .

جبرين (مجلة) : نشرة نصف سنوية . تصدرها اللجنة الثقافية بنادي طلبة سلطنة عمان في الاردن . العدد 4 سنة 1405 / 1984 . أحمد الخليلي : لقاء العدد مع الشيخ أحمد الخليلي مفتي عام سلطنة عمان . محوره تاريخ الاباضية وعقيدتهم ص 28 ـــ 39 .

ـــ مجموعة من الطلبة : نظرية الامامة عند الاباضية ص 6 ـــ 9

حوليات الجامعة التونسية : كلية الاداب والعلوم الانسانية العدد 11 ، 1974 المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية . خلافة عثمان وعلي من كتاب الكشف والبيان ، تأليف أبي سعيد محمد بن سعيد الازدي القلهاتي ، تحقيق محمد بن عبد الجليل من ص 179 الى 238 .

حوليات الجامعة التونسية : العدد 18 / 1980 : اعتقادات المعتزلة والقدرية والصفاتية والحشوية وفرقها من كتاب الكشف والبيان . تاليف ابي

سعيد محمد بن سعيد الازدي القلهاتي ، تحقيق محمد بن عبد الجليل من ص 89 الى 214 .

حوليات الجامعة التونسية : الحبيب الجنحاني : طبقات المشائخ للدرجيني العدد 15 سنة 1977 من ص 161 الى 177 .

دراسات ملتقى يحي بن عمر :

التراث ودوره في البناء الحضاري المعاصر ، منشورات الحياة الثقافية تونس . مطبعة الدار التونسية للنشر . 1978 . 298 ص

الكراسات التونسية 1981 عدد 115 ـ 116 :

عمر بن حمادي : مقال من ص 287 ـ 357 ، حول حديث «افتراق الامة الى بضع وسبعين فرقة» .

الكراسات التونسية 1982 / 122 ـ 121 :

بيار كوبرلي : عقيدة أبي سهل يحي من ص 41 الى 69 . منقول الى الفرنسية من ص 70 الى 94 .

محاضرات الملتقى الخامس للتعرف على الفكر الاسلامي 1391 / 1971 بوهران :

الحاج سعيد عيسى : المذهب الاباضي وعلاقته بالمذاهب الاخرى . ص 262 ـ 277 . الطباعة الشعبية للجيش ، الجزائر .

الندوة العالمية للشباب الاسلامي : الرياض : المملكة العربية السعودية .

قضايا الفكر الاسلامي . ابحاث ووقائع اللقاء الثاني للندوة العالمية للشباب الاسلامي المنعقد بالرياض 1393 / 1973 ط 1 1396 / 1976 .

متولي شعراوي : محاضرة حول قصة آدم عليه السلام . ص 359 ـ 391 .

المراجع العامة والمعاجم العربية
(ترتيب الفبائي عدا الكتاب المقدس)

الكتاب المقدس : اي كتب العهد القديم والعهد الجديد . قد ترجم من اللغات الاصلية ، تصدرها دار الكتاب المقدس في العالم العربي د.ت .ـــ 559 ص .

ابن منظور (محمد بن مكرم) (630 / 799)

لسان العرب ، اعداد وتصنيف يوسف خياط ، مرتب حسب الالف بائية، قدم له عبد الله العلائلي . 4 مجلدات . خصص الرابع للمصطلحات العلمية والفنية ، عربي فرنسي انقليزي لاتيني . دار لسان العرب بيروت د.ت

دائرة المعارف الاسلامية . ط العربية والفرنسية الفصول جربة اباضية . حلقة. الزيدية . الجعفرية. وفصول أخرى .

خير الدين الزركلي :

الاعلام يحتوي على 5 مجلدات بكل مجلد جزآن . ط 2 مطبعة كوستاتسوماس سنة 1953 ـــ 1959 .

محمد فؤاد عبد الباقي :

المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم .ـــ مطابع الشعب 1978

المعجم الوسيط اشرف على طبعه عبد السلام هارون .ـــ مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية 1960 ـــ 1961 .

ونسنك (1358 / 1939) :

المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوي عن الكتب الستة وعن مسند احمد ابن حنبل . ابتدأ ترتيبه وتنظيمه ونشره ا.ب ــ ونسنك وي ب منسنج واتبع نشره الاتحاد الاممي للمجامع العلمية . وب دي هاس وي ب فن لون وعات ب دي بروين مع مشاركة محمد فؤاد عبد الباقي 7 أجزاء من سنة 1936 / 1969 .

ياقوت الحموي (626 / 1229)

معجم البلدان : 5 مجلدات . دار صادر للطباعة والنشر ودار بيروت للطباعة والنشر . بيروت 1374 / 1953 .

المـراجـع الأجنبيـــة

ترتيب ألفبائي حسب
أسماء المؤلفين

Allard M.

Le problème des attributs divin dans le doctrine d'al-Ášarī et de ses premiers grands disciples. Beyrouth, impr. Cath, 1965.

Anaouati et Louis Gardet

Introduction à la theologie musulamane. Essai de théologie comparée 543 p. Paris Librairie philosophique J. Vrin 6, place de la Sorbonne (V) 1948.

Brunschvig R.

La Berberie Orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XVs. Librairie d'Amérique et d'Overt Adieu Maisonneuve, 11, Rue Saint Suplice Paris 6. 1947. Publications de l'Institut d'études Orientales d'Alger

Cuperley Pierre

— Aperçus sur l'histoire de l'ibadisme du Mzab (al-risāla L - Šafiya Fi'bad tawārish'ahl wādī Mizāb de M'ḥammad Atfayyās) Dactylo 1973. 154 pages.

— Professions de foi ibāḍites: contribution à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie. Doctorat d'Etat. Université de Paris - IV - Sorbonne. Lettres et Civilisation. Paris 1982 2 Tomes : 655p 3e Tome 208p + 74p. textes arabes.

Dachraoui Farhat.

Les Catifat Fatimide au Maghreb 296-362/909-973. Histoire politique et institutions. thèse principale pour le Doctorat d'Etat présentée à la Sorbonne le 25 Mai 1970. S.T.P. Tunis 1981. 579 pages.

Dangel G.

L'imamat ibadite de Tahert (761-909), contribution à l'histoire de l'Afrique du Nord durant le haut Moyen Age, Thèse 3 cycle Strasbourg 1977.

Ennami A.K.

Studies in Ibāḍism. Accompanied by a critical Edition of :

1) Section II, part 1 of K. Qawā'id al -Islām of Ismāīl b. Mū s ā al-Jiṭālī

2) K. Usul al-Dīn of Tabghurīn b. Dawūd. b'Is a al - Malshūṭī

3) Ajwibat Ibn K halfūn by Abu Ya'qūb yūsuf b Khalfūn. A thèsis submitted to the university of Cambridge for the degree of Doctor of Philosphy. Fitzw illiam College Cambridge May 1971 430p.

Gimaret D.

Théories de l'acte humain en théologie musulmane Paris.

Librairie Philosophique J. Vrin 1980 417 pages.

Gouja Mohamed

Kitēb As - Syar d'Abur - Rabī'Sulaymān al wisyānī. (6/12). Etude, et traduction fragmentaire. Dr. 3e cycle Université de Paris I. Panthéon. Sorbonne 1984. (Juillet) 285p + sup: ras ā ī l. AL Wisyānī 51p. Polycope

Gross man C.

Aperçu sur l'histoire religieuse de Mzab en Algérie (la Sirāt alhalqa d'Abu 'Abd Allāh Muhammad ben Bakr al - Nufūsī dans la version d'él Barrēdī) thèse, 3e Cycle Paris, 1976,81 p. polycope.

Ervine D.Gluck.

Optics. The Nature and Applications of Light.

Holt, Rinehart and winstorn Inc New York Printed in the U.S.A. sans date 155.

Laoust H.

Les Schismes dans l'Islām, Paris, Payot, 1965.

Nabhani K.

Le bien et le mal dans le Qoran. Etudes et Documents. SNED Alger imprimé sur les presses de En. A.P. 41, Rue Harriched Alger. 191 pages.

Pellat ch.

Le milieu basrien et al formation de Ǧā ḥiẓ, Paris Maisonneure, 1953. Ch. le milieu politico - religieux IV. Le Ḫarigisme à Baṣra, 206-216.

Stablot

«Les Djerbiens»

Une Communauté arabo-berbère dans une île de l'Afrique française S.D. 164 P.

Talbi M.

. L'Emirat Aghlabide, Paris Adrien - Maisonneuve, 1966.

Terrien Jean

Optique Théorique. Presses Universitaires de France. 108, Boulevard Saint Ge. Que sais-je ? Paris 1964 128 p.

Tlatli S.E.

Djerba et les Djerbiens. 213 pages imp Juin 1942.

Yahyaten Sassi.

Les Ibadites au Sud Tunisien du 3s / IXs au 6s/XIIs mémoire D.E. M.dirigé par Jean Devisse. Université de Paris I Panthéon Sorbonne 1982. 1983 Polycope 48 pages.

النّشريات الاجنبية

(ترتيب ألفبائي حسب أسماء المؤلفين)

Allouche I.S,

Deux épitres de théologie abadite, dans Hesperis, XXII, (1936), 57-88.

Békri (Cheikh)

Le Kharijisme berbère, quelques aspects du royaume rustumide, dans A.I.E.O. XV, (1957), 55-108.

Cuperly P.

L'Ibadisme au XIIs = La Aqida de Abu sahl Yaḥyā. I.B.L.A. N° 143, 1979. P. 67-89. et N° 144 suite p. 277-305.

Ennami A.K.

A description of new Ibadi manuscripts from North Africa, dans Journal of Semitic Studies, 1970, I, 63-87.

Lewiski T.

— Une chronique ibāḍite, «Kitab as - Sijar» d'Abú l-ʿAbbās Aḥmad as Sammāhī dans R.E.I., VIII, (1934), 59-78.

— La répartition géographique des groupements ibāḍites de l'Afrique du Nord au Moyen Age, R.O., 21 (1957) 301-343 .

— Les Ibadites dans l'Arabie du Sud au Moyen Age. F.O. Krakow 1959. I Fasicule 1: 1-17 .

— Les historiens, biographes et traditionnistes ibāḍites wahbites de l'Afrique du Nord du VIII au XVIS. extrait des folio orientalia, Vol. III, 1961, Krakow, 1962, 134 p.

— The Ibāḍites in arabia and Africa, dans le journal World History, 13, (1971 51-130.

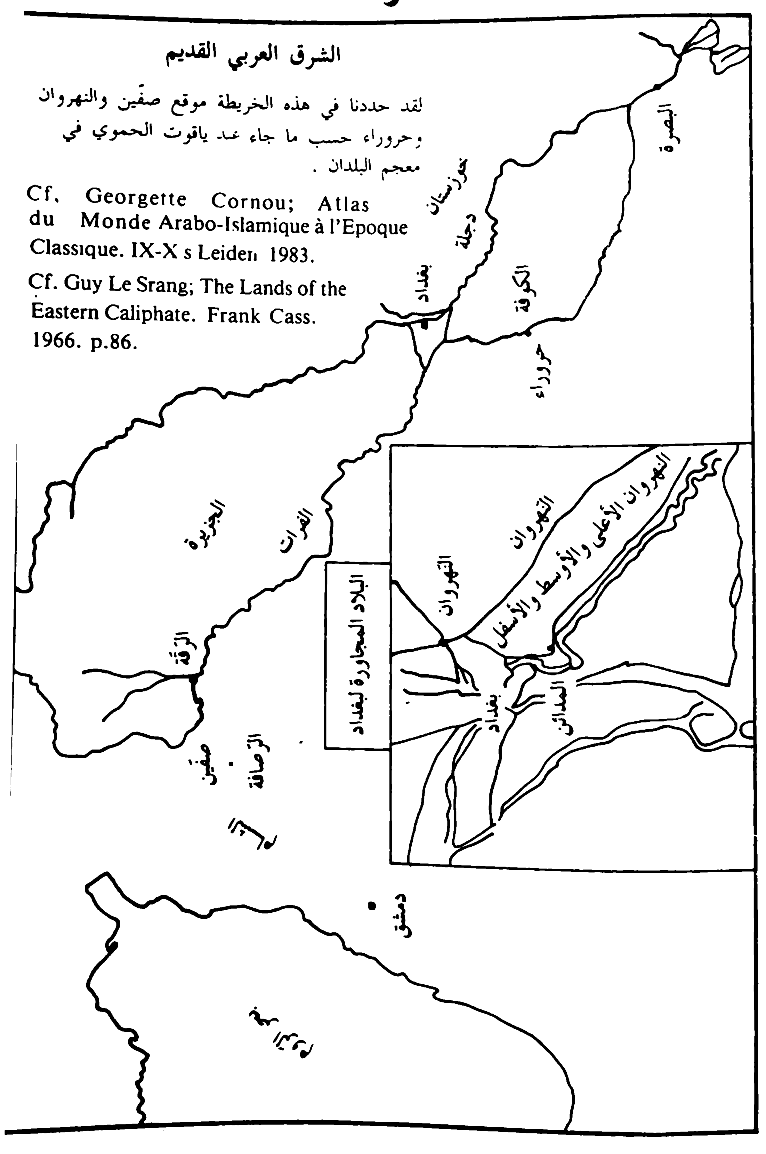
— Les subdivisions de l'Ibāḍiyya, dans S.I., IX (1958), 71-82
Motylinski.
Bibliographie du Mzab. dans Bulletein de correspondance Africaine, Alger, (1885), 15-72.
L'ʿAqida des Abadhites, dans recueil de mémoire et de Textes publié en l'honneur du XIVe Congrés des Orientalistes, Alger, 1905, 504-545.
Rubinacci. R.
La professione diefede di el - ǧannāwnī, dans A.I.U.O.N. N.S. XVI (1964), 553-595.
Schacht J.
Bibliotèques et manuscrits abadites, dans Revue Africaine, Alger, 100, (1956) 375-398.
Le Tourneau R.
«Le chronique d'Abù Zakariyyā al Wargalānī, dans Revue Africaine, tCV (1960), 99-176. et 322-386, et tCV (1961), 117-176 et 323-374.

المراجع العامة والمعاجم الأجنبية

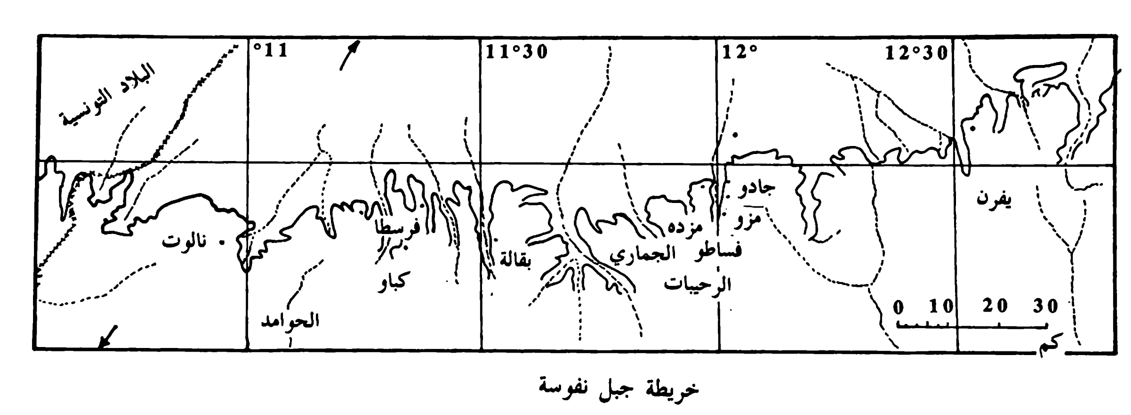
ترتيب ألفبائي

Brockelmann
G.A.L. Leiden E. J. Brill. 1943
Christus.
Ensemble d'études sur l'histoire des relegions.
Chapitre I : L'étude des relegions par Léonce de Grand Maison p147.
Chapitre VII : La religion des perses avec une introduction sur la religion des indo-Europeens p 314-374 par Albert Carnoy.
Chapitre VIII : Bouddhisme et relegions de l'Inde 375-461 par Louis de la Vallée Poussin.
Chapitre XVI : La relegion d'Israël 841-981 par Johannes Nikel.
Encyclopédie de l'Islam, Leyde, 1913-1934 ancienne édition, et nouvelle édition: plusieurs articles.
Freeman-grenville. G.S.P.
The muslim and christien Calendars. Table one: The Hijra Year and the chistian year p 14-59. London Oxford University Press New York oronto 1963 .
Rubinacci R.
The Ibāḍīs in relegion in the Middle East A J. Arberry. V2 Islam Candridge et the University Press 1969 p 302-317 .

الخرائط



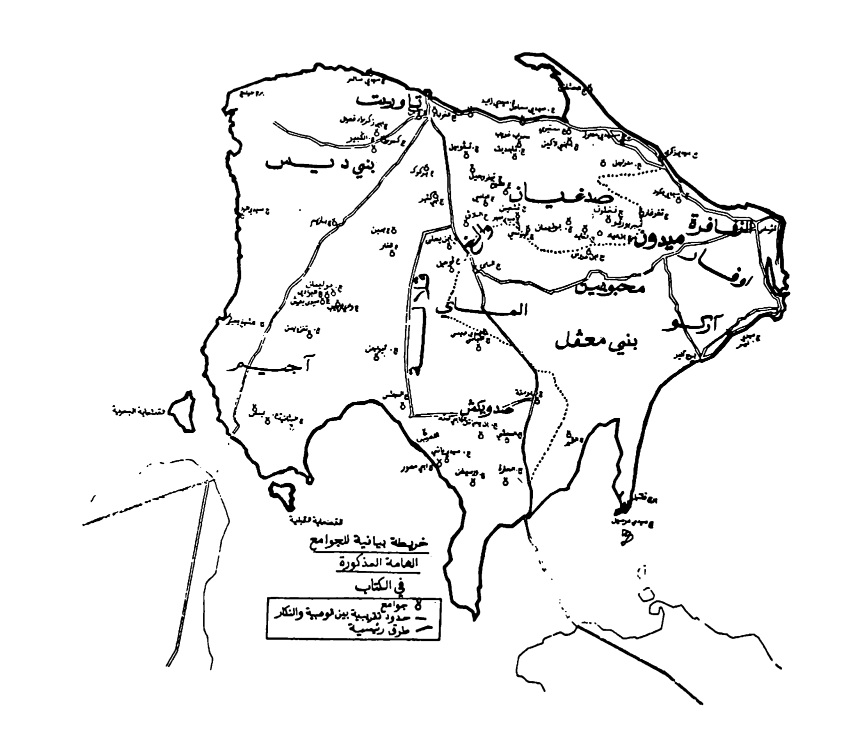
الشرق العربي القديم
لقد حددنا في هذه الخريطة موقع صفّين والنهروان وحروراء حسب ما جاء عند ياقوت الحموي في معجم البلدان .
Cf. Georgette Cornou; Atlas du Monde Arabo-Islamique à l'Epoque Classique. IX-X s Leiden 1983.
Cf. Guy Le Srang; The Lands of the Eastern Caliphate. Frank Cass. 1966. p.86.
خوزستان
دجلة
بغداد
الكوفة
البصرة
حروراء
الجزيرة
الفرات
الرقة
صفّين
الرصافة
دمشق
البلاد المجاورة لبغداد
النهروان
النهروان
النهروان الأعلى والأوسط والأسفل
بغداد
المدائن



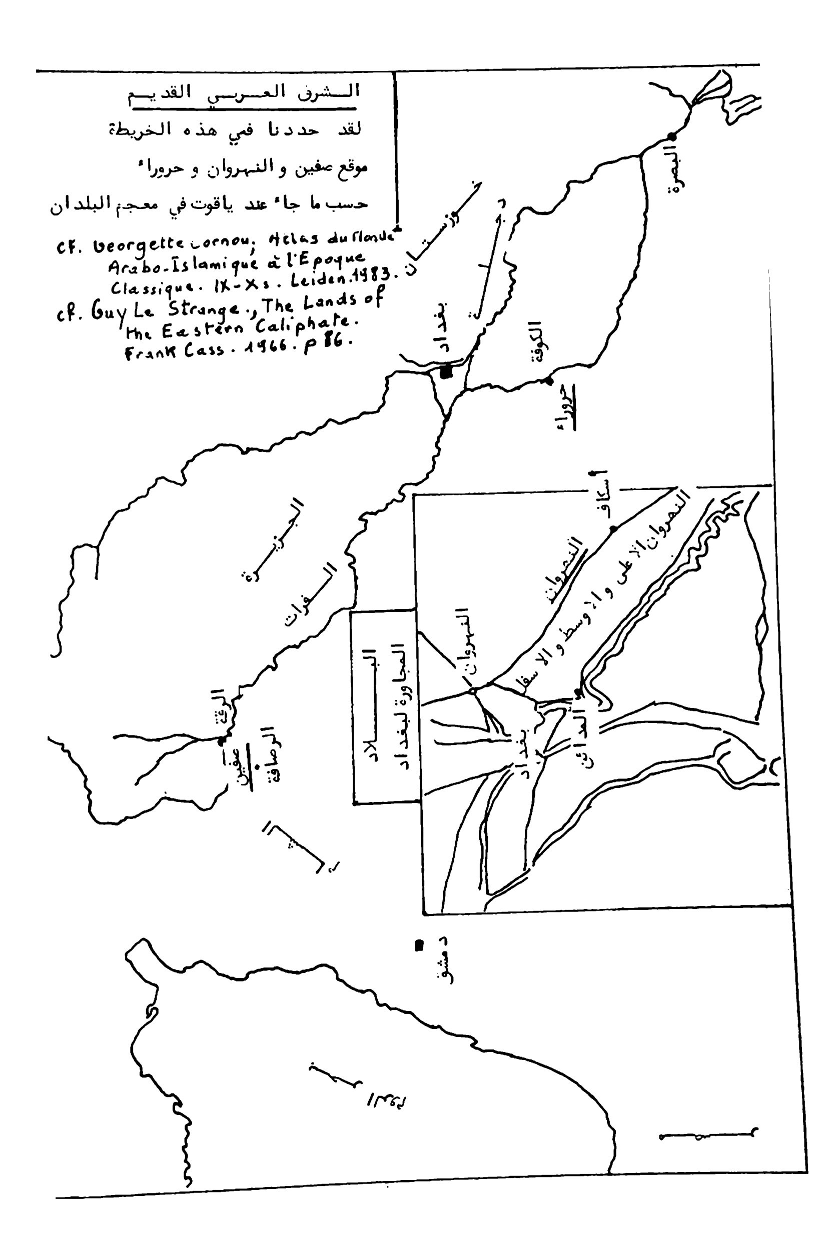
خريطة جبل نفوسة

تحديد موقع جل المدن والقرى التي ذكرت في البحث .
مأخوذة عن جان ديبوا : جبل نفوسة . اللوحات عدد 18 و19 و20.
انظر اخر الكتاب . (وهو دراسة بالفرنسية طبعت سنة 1935) .

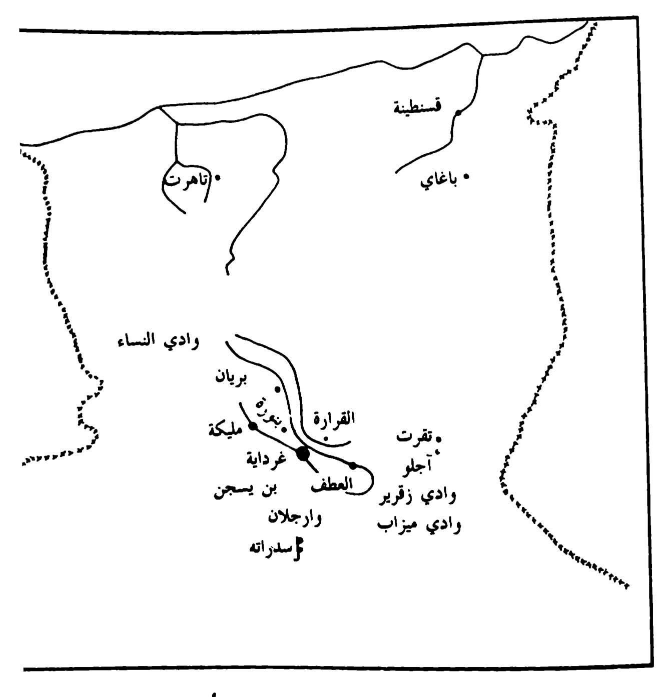
Cf. Despois. J.; Le Djebel Nefousa. Larose - Editeurs 1935
Planches 18, 19, 20 à la fin du livre.



تاوريت
بني دبس
صدغيان
النافرة
ميدون
روفا
محجوبين
الماي
بني معقل
آركو
آجير
صدويكش
خريطة بيانية للجوامع
العامة المذكورة
في الكتاب
جوامع
حدود تقريبية بين قومية والنكار
طرق رئيسية



الشرق العربي القديم
لقد حددنا في هذه الخريطة
موقع صفين و النهروان و حروراء
حسب ما جاء عند ياقوت في معجم البلدان
cf. Georgette Cornou, Atlas du Monde Arabo-Islamique à l'Epoque Classique. IX-Xs. Leiden. 1983.
cf. Guy Le Strange., The Lands of the Eastern Caliphate. Frank Cass. 1966. p 86.
خوزستان
دجلة
البصرة
بغداد
الكوفة
حروراء
الجزيرة
الفرات
الرقة
صفين
الرصافة
دمشق
البلاد المجاورة لبغداد
اسكاف
النهروان
النهروان الأعلى و الأوسط و الأسفل
النهروان
بغداد
المدائن



خريطة بلاد الجزائر : تحديد موقع وادي ميزاب . أخذت عن علي دبّوز : نهضة الجزائر الحديثة : 148 .
أضفنا مدينة باغاي . ر. محمد الطّالبي : الامارة الاغلبية : 263

فهرس الآيات القرانية

الآيـة	رقمها	السورة ورقمها	الصفحة
اهدنا الصّراط المستقيم	7	الفاتحة	440، 709
ان الذين كفروا سواء عليهم	6	البقرة 2	519
ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم	7	البقرة 2	431
الله يستهزئ بهم ويمدّهم في طغيانهم يعمهون	15	البقرة 2	225
فما أصبرهم على النّار	17	البقرة 2	
فاتّقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدّت للكافرين	24	البقرة 2	614، 697
فنظرة الى مسيرة	28	البقرة 2	321
وعلم آدم الأسماء كلّها	31	البقرة 2	669
فتلقّى آدم من ربّه كلمات...	37	البقرة 2	191
قلنا اهبطوا منها جميعا	38	البقرة 2	529

وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم	40	البقرة 2	505
الذين يظنّون أنّهم ملاقوا ربّهم	46	البقرة 2	333
ولا يقبل منها شفاعة	48	البقرة 2	662، 670
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة	55	البقرة 2	325، 326
لا خوف عليهم ولا هم يحزنون	62	البقرة 2	323
ولولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين	64	البقرة 2	476
وقالوا لن تمسّنا النّار إلّا أياما معدودة	80	البقرة 2	530، 537، 718
فأولائك أصحاب النّار هم فيها خالدون	81	البقرة 2	718، 733
أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض	85	البقرة 2	504
قل ان كانت لكم الدّار الآخرة	94	البقرة 2	327
ولن يتمنّوه أبدا	95	البقرة 2	327
بصير بما يعملون	96	البقرة 2	235
فإن الله عدوّ للكافرين	98	البقرة 2	676
يختصّ برحمته من يشاء	105	البقرة 2	563
فأينما تولوا فثمّ وجه الله	115	البقرة 2	278
بديع السماوات والأرض	117	البقرة 2	348
لا ينال عهدي الظّالمين	124	البقرة 2	676
صبغة الله	138	البقرة 2	225
وما كان الله ليضيع ايمانكم	143	البقرة 2	496
واشكروا لي ولا تكفرون	152	البقرة 2	523
الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا	156	البقرة 2	603
خالدين فيها	162	البقرة 2	703
وما هم بخارجين من النّار	167	البقرة 2	733
فما أصبرهم على النّار	175	البقرة 2	239
وإذا سألك عبادي عنّي فإنّي قريب	186	البقرة 2	282
هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام	210	البقرة 2	277

ومن يرتدد منكم عن دينه	217	البقرة 2	582، 583
وأن تعفوا أقرب للتّقوى	237	البقرة 2	635
يقبض ويبسط	245	البقرة 2	275
لا بيع فيه ولا خلّة ولا شفاعة	254	البقرة 2	675
الله لا الٰه الا هو الحي القيوم	255	البقرة 2	228
لا تأخذه سنة ولا نوم	255	البقرة 2	315، 317، 675
من ذا الذي يشفع عنده	255	البقرة 2	691
ولا يؤوده حفظهما	255	البقرة 2	317
الله وليّ الذين آمنوا	257	البقرة 2	275
ألم تر الى الذي حاجّ ابراهيم في ربّه	258	البقرة 2	97
أو كالذي مرّ على قرية	259	البقرة 2	285
لا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ والأذى	264	البقرة 2	588، 590
وما للظّالمين من أنصار	270	البقرة 2	674
والله بكلّ شيء عليم	282	البقرة 2	608
لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت	286	البقرة 2	426
هو الذي أنزل عليك الكتاب	7	آل عمران 3	271
إنّك جامع النّاس ليوم لا ريب فيه	55	آل عمران 3	224
خالدين فيها	15	آل عمران 3	703، 738
ذلك بأنّهم قالوا لن تمسّنا النّار	24	آل عمران 3	530، 718
ويحذركم الله نفسه	30	آل عمران 3	278
ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين	54	آل عمران 3	225
إنّك جامع النّاس ليوم لا ريب فيه	55	آل عمران 3	224
ولا ينظر إليهم يوم القيامة	77	آل عمران 3	320
ويقولون هو من عند الله	78	آل عمران 3	429
ولله على النّاس حجّ البيت	97	آل عمران 3	509، 565
ومن كفر فإنّ الله غني عن العالمين	97	آل عمران 3	509
واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرّقوا	103	آل عمران 3	15، 31
كنتم خير أمّة أخرجت للنّاس	110	آل عمران 3	73
وما تفعلوا من خير فلن تكفروه	115	آل عمران 3	507
يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء	129	آل عمران 3	435

واتقوا النّار التي أعدّت للكافرين	131	آل عمران 3	512، 628
وجنّة عرضها السمٰوات والأرض أعدّت للمتّقين	133	آل عمران 3	697، 698
ولم يصرّوا على ما فعلوا وهم يعلمون	135	آل عمران 3	570، 575، 579
خالدين فيها	136	آل عمران 3	738
كل نفس ذائقة الموت	158	آل عمران 3	277
ولا تحسبّن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا	169	آل عمران 3	652
لا يمسّهم السوء	174	آل عمران 3	708
إنّ في خلق السمٰوات والأرض	191	آل عمران 3	263
خالدين فيها	198	آل عمران 3	738
خلقكم من نفس واحدة	1	النساء 4	348
إنّ الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنّما يأكلون في بطونهم نارًا وسيصلون سعيرًا	10	النساء 4	616، 620
ومن يعص الله ورسوله ويتعدّ حدوده ...	14	النساء 4	730، 734
إنّما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فأولائك يتوب الله عليهم .	17	النساء 4	567، 568، 594
وليست التوبة للذين يعملون السيئات ...	18	النساء 4	595
ولا تقتلوا أنفسكم .	29	النساء 4	623
ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارًا	30	النساء 4	617، 623
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر سيئاتكم	31	النساء 4	536، 539، 553، 602، 607
إن الله لا يظلم مثقال ذرّة .	40	النساء 4	588
وكان أمر الله مفعولا .	47	النساء 4	376

انّ الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ..	48	النساء 4	531، 536، 600، 602، 603، 604، 605.
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا .	82	النساء 4	277
لعلمه الذين يستبطونه منهم	83	النساء 4	294
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنّم خالدًا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعدّ له عذابا عظيما.	93	النساء 4	225، 617، 730، 758.
ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السّلم لست مؤمنا .	94	النساء 4	573
ومن يخرج من بيته مهاجرًا إلى الله ورسوله...	100	النساء 4	565
ان الله لا يغفر ان يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا .	116	النساء 4	600، 601، 606
يعدهم ويمنّيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورًا .	120	النساء 4	628
ليس بأمانيّكم ولا أمانيّ أهل الكتاب، من يعمل سوء يجز به ولا يجد له من دون الله وليّا ولا نصيرًا .	123	النساء 4	587، 719
إنّ المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم .	142	النساء 4	225
مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء .	143	النساء 4	511
فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة .	153	النساء 4	326
بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا	155	النساء 4	432، 451
وكلم الله موسى تكليما .	164	النساء 4	370، 373، 669

وكلمته ألقاها الى مريم .	171	النساء 4	382
ويزيدهم من فضله	173	النساء 4	674
اليوم أكلمت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ...	3	المائدة 5	488
ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله ...	5	المائدة 5	
قل فمن يملك من الله شيئا	17	المائدة 5	562
وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله...	18	المائدة 5	605
فآذهب أنت وربّك فقاتلا إنّا ها هنا قاعدون .	24	المائدة 5	69
لئن بسطتَ إليّ يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك...	28 — 29	المائدة 5	529
فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله .	30	المائدة 5	428
فبعث الله غرابا يبحث في الأرض ...	31	المائدة 5	638
يريدون ان يخرجوا من النّار وما هم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم .	37	المائدة 5	733، 738
ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون .	44	المائدة 5	509
يا أيّها الذين آمنوا من يرتدد منكم عن دينه ...	54	المائدة 5	78
بل يداه مبسوطتان ...	64	المائدة 5	272، 278
إنّه من يشرك بالله فقد حرّم الله عليه الجنّة...	72	المائدة 5	599
لا يستوي الخبيث والطّيب ...	100	المائدة 5	69
ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ...	103	المائدة 5	429
بما كنتم تعملون .	105	المائدة 5	565
تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك .	117	المائدة 5	204، 278

الحمـد لله الـذي خلق السمٰـوات والأرض وجعل الظلمات والنّور...	1	الأنعام 6	275، 348
فاطر السمٰوات والأرض .	14	الأنعام 6	451
وهو القاهر فوق عباده .	18	الأنعام 6	286
من يشإ الله يضلله ومـن يشأ يجعلـه على صراط مستقيم .	39	الأنعام 6	409
فلمّا نسوا ما ذكّروا به فتحنـا عليهـم أبواب كل شيء .	44	الأنعام 6	431
ومـا نـرسل المرسليـن الا مبشريـن ومنذرين ...	48 — 49	الأنعام 6	529
كتب ربّكم على نفسه الرّحمة	54	الأنعام 6	278
وكـذلك نـرى ابراهيـم ملكـوت السمٰوات والأرض	75 — 79	الأنعام 6	97، 401
إذ قالـوا مـا أنـزل الله على بشر مـن شيء ...	91	الأنعام 6	384، 394
إن آلله فالق الحبّ والنّوى .	95	الأنعام 6	224
فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا	96	الأنعام 6	224
بديع السمٰوات والأرض أنّى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلـق كـل شيء .	101	الأنعام 6	314، 430
ذلكم الله ربّكم لا إله إلا هو خالق كل شيء .	102	الأنعام 6	314، 358، 430
لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير .	103	الأنعام 6	312، 314، 315، 316، 317، 331، 336
وإن أطعتموهم إنّكم لمشركون .	121	الأنعام 6	61، 520، 539
ويـوم نحشرهـم جميعـا يـا مـعشر الجنّ ...	128	الأنعام 6	735، 738
يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفس إيمانها ...	158	الأنعام 6	616

من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها .	160	الأنعام 6	331
حتّى اذا ادّاركوا فيها .	38	الأنعام 6	313
... ولا يدخلون الجنّة حتّى يدخل الجمل في سمّ الخياط .	40	الأعراف 7	328، 702، 739، 745، 750
ونادى أصحاب الجنّة أصحاب النّار ...	44	الأعراف 7	535، 612
وعلى الأعراف رجال .	46	الأعراف 7	592
فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا .	51	الأعراف 7	225
فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا .	53	الأعراف 7	689
ثمّ استوى على العرش .	54	الأعراف 7	285
ألا له الخلق والأمر :	54	الأعراف 7	381
ولا تقعدوا بكلّ صراط توعدون وتصدّون عن سبيل الله .	86	الأعراف 7	709
لا يأمن مكر الله إلّا القوم الخاسرون .	99	الأعراف 7	756
قالوا يا موسى اجعل لنا إلٰها كما لهم آلهة .	138	الأعراف 7	69
ولمّا جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربّه قال رب أرني انظر اليك ...	143	الأعراف 7	282، 325، 330
أتهلكنا بما فعل السّفهاء منّا	155	الأعراف 7	325
ورحمتي وسعت كلّ شيء فسأكتبها للذين يتّقون ...	156	الأعراف 7	565
ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه...	180	الأعراف 7	217، 222
هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها...	189	الأعراف 7	357
إنّما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ...	2-4	الأنفال 8	496، 502
وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى	17	الأنفال 8	225

ويمكـــرون ويمكـــر الله والله خيـــر الماكرين .	30	الأنفال 8	225
قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ...	38	الأنفال 8	572
ليهلك من هلك عن بيّنة ...	42	الأنفال 8	74
ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم	46	الأنفال 8	31
وإن أحد مـن المشركيـن استجـارك فأجره حتى يسمع كلام الله .	6	التوبة 9	372
ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله ...	17	إلتوبة 9	583
وقالت اليهود عزير ابن الله .	30	التوبة 9	96، 260
ولو أرادوا الخروج لأعدّوا له عدة .	46	التوبة 9	39
نسوا الله فنسيهم .	67	التوبة 9	225
وعــد الله المنافقيـــن والمنافقـــات والكفّار نار جهنّم ...	68	التوبة 9	526، 733
وعـــد الله المؤمنيـــن والمؤمنـــات جنّات ...	72	التوبة 9	526
فأعقبهم نفاقا في قلوبهم	77	التوبة 9	515، 516
الذين يلمزون المطّوّعين من المؤمنين في الصدقات ...	79	التوبة 9	517
... فيسخرون منهم سخر الله منهم .	79	التوبة 9	225
... خلطوا عملا صالحًا وآخر سيئا عسى الله أن يتوب عليهم .	102	التوبة 9	590، 591
وقـل اعملـوا فسيـرى الله عملكـم ورسوله والمؤمنون .	105	التوبة 9	428
الذين اتخذوا مسجدا ضرارًا .	107	التوبة 9	517
لا يزال بنيانهم الـذي بنـوا ريبـة فـي قلوبهم ...	110	التوبة 9	239
فأمّا الذين آمنوا فزادتْهم إيمانا	124	التوبة 9	498

لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتّم ...	128-129	التوبة 9	359
وبشّر الذين آمنوا أنّ لهم قدم صدق عند ربّهم .	2	يونس 10	280
ثمّ استوى على العرش .	3	يونس 10	285، 290
ما من شفيع إلّا من بعد إذنه	3	يونس 10	691
ولولا كلمة سبقت من ربّك لقضي الأمر .	19	يونس 10	368
وظنّوا أنّهم أحيط بهم .	22	يونس 10	723
للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلّة .	26	يونس 10	331، 332
والذين كسبوا السّيّئات جزاء سيّئة بمثلها ...	27	يونس 10	730
ويوم نحشرهم جميعا	28	يونس 10	599
لهم البشرى في الحياة الدّنيا وفي الآخرة لا تبديل لكلمات الله .	64	يونس 10	612
هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه .	67	يونس 10	357
فلولا كانت قرية آمنت فنفعها ايمانها إلّا قوم يونس .	98	يونس 10	596
ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون .	20	هود 11	472
إنّ ربّي قريب مجيب .	61	هود 11	282
فأوردهم النّار وبئس الورد المورود .	98	هود 11	705
يوم يأت لا تكلم نفس الا بإذنه فمنهم شقيّ وسعيد .	105	هود 11	692
فأمّا الذي شقوا ففي النّار لهم فيها زفير وشهيق .	106	هود 11	736
خالدين فيها ما دامت السمٰوات والأرض الا ما شاء ربّك إنّ ربّك فعّال لما يريد .	107	هود 11	465، 735، 736، 740

خالدين فيها ما دامت السمٰوات والأرض إلا ما شاء ربّك عطاء غير مجذوذ .	108	هود 11	675، 738
إن الحسنات يذهبن السيئات .	114	هود 11	553، 603
بل سوّلت لكم أنفسكم أمرًا .	18	يوسف 12	428
والله غالب على أمره .	21	يوسف 12	285، 286
ما تعبدون إلّا أسماء سميتموها ...	40	يوسف 12	217
واسأل القرية التي كنّا فيها .	82	يوسف 12	320، 329
لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب .	111	يوسف 12	22
ثمّ استوى على العرش .	2	الرعد 13	285
أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كلّ شيء وهو الواحد القهّار .	16	الرعد 13	348
فسالت أودية بقدرها .	17	الرعد 13	405
ولا يزال الذين كفروا تصيبهم بما صنعوا قارعة .	31	الرعد 13	611
أفمن هو قائم على كلّ نفس بما كسبت .	33	الرعد 13	282
أكلها دائم وظلّها .	35	الرعد 13	698، 703، 738
وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبيّن لهم فيضلّ من يشاء ويهدي من يشاء .	4	إبراهيم 14	299، 343
وما أمر السّاعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب .	77	إبراهيم 14	312
ولو شاء ربك لجعلكم أمة واحدة ولكن يضلّ من يشاء ويهدي من يشاء .	93	إبراهيم 14	435
فكفرت بأنعم الله .	112	إبراهيم 14	509
ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب .	116	إبراهيم 14	227

إنّ الله مـع الذيـن اتقـوا والذيـن هـم محسنون .	128	إبراهيم 14	283
سواء علينا اجزعنا ام صبرنا	21	ابراهيم 14	734
يوم تبدل الارض غير الارض	48	ابراهيم 14	742
ماتسبق من أمّة أجلها	5	الحجر 15	479
وقالوا يا أيها الذي نزّل عليه	6	الحجر 15	356
لا يمسّهم فيها نصب	48	الحجر 15	703
إلا امرأته قدّرنا	60	الحجر 15	404
إنّ ربكم لرؤوف رحيم	7	النحل 16	224
أفمن يخلق كمن لا يخلق	17	النحل 16	348
فأتى الله بنيا نهم من قواعده	26	النحل 16	276
هل ينظرون الا أن تأتيهم الملائكة	33	النحل 16	321
إنّما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون	40	النحل 16	374، 377، 465، 468
ولله المثل الأعلى	60	النحل 16	228
إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم ...	7	الاسراء 17	278
إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم .	9	الاسراء 17	712
عسى أن يبعثك ربّك مقاما محمودا	79	الاسراء 17	655، 657
وما أوتيتم من العلم إلا قليلا .	85	الاسراء 17	400
قل لئن اجتمعت الإنس والجنّ على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا.	88	الاسراء 17	379
وما منع النّاس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا ابعث الله بشرا رسولا .	94	الاسراء 17	473
قل ادعو الله أو ادعوا الرّحمٰن ايّا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى...	110	الاسراء 17	217، 222، 359
ولا تقولنّ لشيء إنّي فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله .	23 — 24	الكهف 18	426

وقل الحقّ من ربّكم فمن يشاء فليؤمن ومن شاء فليكفر	29	الكهف 18	426
ويقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتـاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاهـا ووجدوا ما عملوا حاضرًا ولا يظلـم ربك أحدًا .	49	الكهف 18	551، 649
ففسق عن أمر ربّه .	50	الكهف 18	511
وما منع الناس ان يؤمنـوا اذا جاءهـم الهدى .	55	الكهف 18	513
قال إنّك لن تستطيع معي صبرا .	67	الكهف 18	399
إن الذيـن آمنـوا وعملـوا الصّالحـات كانت لهم جنات الفردوس نزلا .	107	الكهف 18	527
أسمع بهم وأبصر .	38	مريم 19	239
إنّا نحن نرث الأرض ومن عليها وإلينا يرجعون .	40	مريم 19	20
هل تعلم له سميًا .	65	مريم 19	222، 275
وإن منكم إلا واردها .	71	مريم 19	704، 706
ثم ننجي الذين اتقوا ونـذر الظّالميـن فيها جثيًا .	72	مريم 19	704، 705، 706، 707
قل من كان فـي الضّلالة فليمـدد لـه الرّحمـٰن مدّا .	75	مريم 19	707
ويزيد الله الذين اهتدوا هدى .	76	مريم 19	707
يوم نحشر المتقين إلى الرّحمـٰن وفدا .	86	مريم 19	678 مكرر
لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمـٰن عهدا .	87	مريم 19	663، 671
لقد جئتم شيئا إدّا.	89	مريم 19	209
الرّحمـٰن على العرش استوى .	5	طـه 20	272، 285، 286، 287،
الله لا اله الا هو له الأسماء الحسنى .	8	طـه 20	223

ولتصنع على عيني .	39	طه 20	267
إنّا قد أوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى .	48	طه 20	614
والله خير وأبقى .	73	طه 20	256
وإنّي لغفّار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثمّ اهتدى .	82	طه 20	531، 601، 603، 608
فأخلفتم موعدي .	86	طه 20	525
ما أخلفنا موعدك بملكنا .	87	طه 20	525
يومئذ لا تنفع الشفاعة إلاّ من أذن له الرحمن ورضي له قولا .	109	طه 20	675، 691
وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا وصرّفنا فيه من الوعيد	113	طه 20	530
ما يأتيهم من ذكر من ربّهم محدث .	2	الانبياء 21	356
وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين .	16	الانبياء 21	430
لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا .	22	الانبياء 21	253، 254، 380
لا يسأل عمّا يفعل وهم يسألون .	23	الانبياء 21	228، 399، 611
لا يشفعون إلا لمن ارتضى .	28	الانبياء 21	658، 660، 663، 670، 671، 674، 675
فظن أن لن نقدر عليه	78	الانبياء 21	405
إنّكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنّم لها واردون	98	الانبياء 21	705
ان الذين سبقت لهم منّا الحسنى اولائك عنها مبعدون .	101	الانبياء 21	704، 705، 708
لا يسمعون حسيسها .	102	الانبياء 21	678 مكرر
لا يحزنهم الفزع الأكبر .	103	الانبياء 21	323، 678

كلما ارادوا انْ يخرجوا منها من غـمّ أعيدوا فيها .	22	الحج 22	734
في أيّام معلومات .	28	الحج 22	718
فإذا وجبت جنوبها .	36	الحج 22	565
قل أفأنبّئكم بشرّ من ذلكم النّار وعدها الله الذين كفروا .	72	الحج 22	511، 528، 624، 628
هو سمّاكم المسلمين من قبـل وفـي هذا .	78	الحج 22	215
فتبارك الله أحسن الخالقين .	14	المؤمنون 23	348
وأنزلنا من السماء ماء بقدر .	18	المؤمنون 23	404
فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك فقل الحمد لله...	28	المؤمنون 23	285
كلّ حزب بما لديهم فرحون .	53	المؤمنون 23	11
ولـو اتّبـع الحـقّ أهواءهـم لـفسدت السمٰوات والأرض ومن فيهنّ.	71	المؤمنون 23	254
ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من الٰه اذا لذهب كلّ إلٰه بما خلق ولعلا بعضهم على بعض .	91	المؤمنون 23	254
ومن ورائهم بزرخ إلى يوم يبعثون .	100	المؤمنون 23	638
ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله .	3	النّور 24	676
ولولا فضل الله عليكـم ورحمتـه مـا زكى منكم من أحد أبدًا .	21	النّور 24	475، 562، 566
وتوبوا الى الله جميعا .	31	النّور 24	557، 558
وأتوهم من مال الله الذي آتاكم .	33	النّور 24	444
الله نور السمٰوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح .	35	النّور 24	274، 275، 276
ليجزيهم الله أحسن ما عملوا .	38	النّور 24	332
ومن كفر بعـد ذلك فـأولائك هـم الفاسقون .	55	النّور 24	509

فسلموا على أنفسكم تحية من عند الله .	61	النّور 24	429
وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورًا .	23	الفرقان 25	588
الذي خلق السمٰوات والأرض وما بينهما في ستّة أيّام ثمّ استوى على العرش .	59	الفرقان 25	285، 287، 431
يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا .	69	الفرقان 25	734
وما يأتيهم من ذكر من الرّحمٰن محدث الا كانوا عنه معرضين .	5	الشّعراء 26	356
وفعلت فعلتك .	19	الشّعراء 26	523
فما لنا من شافعين ولا صديق حميم .	100	الشّعراء 26	675
واتّقوا الله الذي خلقكم والجبلّة الأوّلين .	104	الشّعراء 26	451
نزل به الرّوح الأمين .	193	الشّعراء 26	384
وأوتيت من كل شيء .	23	النّمل 27	431
قال هذا من فضل ربّي ليبلوني أأشكر أم أكفر .	40	النّمل 27	509، 523
أمن جعل الأرض قرارًا .	61	النّمل 27	357
وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلّمهم ...	82	النّمل 27	596
وهم من فزع يومئذ آمنون .	89	النّمل 27	323
ولمّا ورد ماء مدين .	23	القصص 28	705، 707، 708
اذ قضينا الى موسى الأمر .	44	القصص 28	381
وربّك يخلق ما يشاء ويختار .	68	القصص 28	452، 563
كل شيء هالك إلا وجهه .	88	القصص 28	
وتخلقون إفكا .	17	العنكبوت 29	348
خلق الله السمٰوات والأرض بالحقّ .	44	العنكبوت 29	375

وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه .	27	الرّوم 30	233
فطرة الله التي فطر النّاس عليها .	30	الرّوم 30	451
ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصّالحات من فضله .	45	الرّوم 30	562
وكان حقّا علينا نصر المؤمنين .	47	الرّوم 30	505
ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة .	55	الرّوم 30	641
ومن كفر فإن الله غنيّ حميد .	12	لقمان 31	523
والله لا يحبّ كل مختال فخور .	18	لقمان 31	318
ما نفدت كلمات الله .	27	لقمان 31	382
واخشوا يومًا لا يجزي والد عن ولده ...	33	لقمان 31	675
وما تدري نفس ماذا تكسب غدًا .	34	لقمان 31	503
الله الذي خلق السمٰوات والأرض وما بينهما في ستة أيّام ثـمّ استوى على العرش .	4	السجدة 32	285، 694
ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم عند ربّهم .	12	السجدة 32	276، 283
جزاء بما كانوا يعملون .	17	السجدة 32	428
أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا .	18	السجدة 32	496
وأما الذين فسقوا فمأواهم النّار كلّما ارادوا ان يخرجوا منها أعيدوا فيها .	20	السجدة 32	511، 738
وإذ زاغت الأبصار .	10	الأحزاب 33	312
يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبيّنة ...	30	الأحزاب 33	676
ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالا بعيدا .	36	الأحزاب 33	62
وكان أمر الله قدرًا مقدورًا .	38	الأحزاب 33	376، 382

لئن لم ينته المنافقون ...	60	الأحزاب 33	631
إنّا عرضنا الامانة على السمٰوات والأرض ...	72	الأحزاب 33	329
ليعذّب المنافقين والمنافقات ...	73	الأحزاب 33	521، 606
لا يعزب عنه مثقال ذرّة .	3	سبأ 34	231، 317
وقليل من عبادي الشّكور .	13	سبأ 34	69
ولا تنفع الشفاعة عنده الا لمن اذن له .	23	سبأ 34	691
إنّه سميع قريب .	50	سبأ 34	282
ليوفّيهم أجورهم ويزيدهم من فضله .	30	فاطر 35	332
ما ينظرون إلّا صيحة واحدة تأخذهم وهو يخصّمون .	49	يٰس 36	320، 321
يا ويلتنا من بعثنا من مرقدنا .	52	يٰس 36	641، 646
فاستبقوا الصّراط فأنّي يبصرون .	66	يٰس 36	711
أو لم يروا أنّا خلقنا لهم ممّا عملت أيدينا أنعاما .	71	يٰس 36	278
إنّما أمره اذا اراد شيئا أن يقول له كن فيكون .	82	يٰس 36	737
ماهدوهم إلى صراط الجحيم .	23	الصّافات 37	710، 711
والله خلقكم وما تعملون	96	الصافات 37	431
وقال إنّي ذاهب الى ربّي سيهدين	99	الصّافات 37	276
ما أنتم عليه بفاتنين الاّ من هو صال الجحيم .	163	الصّافات 37	409
سبحان ربّك ربّ العزّة عمّا يصفون .	180	الصّافات 37	227
وما ينظر هؤلاء الا صيحة واحدة ما لها من فواق .	15	صٓ 38	321
وقليل ما هم .	24	صٓ 38	69
وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا .	27	صٓ 38	430
لما خلقت بيديّ .	75	صٓ 38	272، 278، 669

هو الله الواحد القهّار .	4	الزّمر 39	275
ولا يرضى لعباده الكفر .	7	الزّمر 39	554
لكنّ الذين اتّقوا ربّهم لهم غرف من فوقها غرف .	20	الزّمر 39	530
الله نزّل أحسن الحديث .	23	الزّمر 39	376
قل لله الشّفاعة جميعا .	44	الزّمر 39	694
وإذا ذكر الله وحده اشمأزّت قلوب الّذين لا يؤمنون بالآخرة .	45	الزّمر 39	252
قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة آلله إنّ الله يغفر الذّنوب جميعا .	53	الزّمر 39	600، 601، 604، 681
وأنيبوا إلى ربّكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب .	54	الزّمر 39	601
في جنب الله .	56	الزّمر 39	274
الله خالق كلّ شيء .	62	الزّمر 39	430
لئن أشركت ليحبطنّ عملك .	65	الزّمر 39	584
والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسمٰوات مطويات بيمينه .	67	الزّمر 39	279
وأورثنا الأرض نتبوّأ من الجنّة حيث نشاء .	74	الزّمر 39	742
فاغفر للذين تابوا .	4	غافر 40	689
يسبّحون بحمد ربّهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ...	7	غافر 40	658، 676
قالوا ربّنا أمتّنا اثنتين .	11	غافر 40	643، 645
ما للظّالمين من حميم ولا شفيع .	18	غافر 40	664، 673
النّار يعرضون عليها غدوّا وعشيّا .	46	غافر 40	644، 645
هو الحيّ لا إلاه إلّا هو فادعوهُ مخلصين له الدّين .	65	غافر 40	228

فلمّا رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده ..	84 ــ 85	غافر 40	596
ثمّ استوى إلى السّماء وهي دخان	11	فصلت 41	287، 433
فقضاهنّ سبع سمٰوات في يومين .	12	فصلت 41	406
ولعذاب الآخرة أخزى وهم لا ينصرون .	16	فصلت 41	671
وما ربّك بظلّام للعبيد .	46	فصلت 41	588، 649
يدخل من يشاء في رحمته .	8	الشورى 42	409
ليس كمثله شيء وهو السّميع البصير .	11	الشورى 42	210، 211، 256، 258، 261، 262، 265، 270، 274، 295، 311، 315، 324، 357
وما أصابكم من مصيبة بما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير .	30	الشورى 42	425
وجزاء سيّئة سيّئة مثلها .	40	الشورى 42	719
وما كان لبشر أن يكلّمه الله إلا وحيا أو من راء حجاب .	51	الشورى 42	281، 377
ولكن جعلناه نورًا نهدي به من نشاء من عبادنا .	52	الشورى 42	356
إنّا جعلناه قرآنا عربيّا لعلّكم تعقلون	3	الزّخرف 43	356
وقالوا لو شاء الرّحمـٰن ما عبدناهم .	20	الزّخرف 43	432
الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدوّ إلا المتقين .	67	الزّخرف 43	676
وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظّالمين .	76	الزّخرف 43	649
ونادوا يا مالك ليقض علينا ربّك ، قال إنّكم ماكثون .	77	الزّخرف 43	733

وهو الذي في السماء إلاه وفي الأرض الاه .	84	الزّخرف 43	283
ما خلقناهما إلّا بالحقّ ولكنّ أكثرهم لا يعلمون .	39	الدّخان 44	375، 430
يوم لا يغني مولى عن مولى شيئا ولا هم ينصرون .	41	الدّخان 44	676
لا يذوقون فيها الموت إلّا الموتة الأولى .	56	الدّخان 44	641، 646
يسمع آيات الله تتلى عليه ثمّ يصرّ مستكبرًا كأن لم يسمعها .	8	الجاثية 45	580
وسخّر لكم ما في السمٰوات وما في الأرض جميعا منه .	13	الجاثية 45	382
وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيى وما يهلكنا إلّا الدّهر .	24	الجاثية 45	98
ما خلقنا السمٰوات والأرض وما بينهما الّا بالحق وأجل مسمّى .	3	الأحقاف 46	375
ومن قبله كتاب موسى إماما ورحمة .	12	الأحقاف 46	376
لا خوف عليهم ولا هم يحزنون .	13	الأحقاف 46	678 مكرر
تدمّر كل شيء بأمر ربّها .	25	الأحقاف 46	
ذلك بأنّهم اتّبعوا ما اسخط الله وكرهوا رضوانه فأحبط أعمالهم .	28	محمد 47	581، 588
هو الذي أنزل السّكينة في قلوب المؤمنين ...	4	الفتح 48	498
يد الله فوق أيديهم .	10	الفتح 48	274، 278
ليس على الأعمى حرج ...	17	الفتح 48	446
وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصّالحات منهم مغفرة وأجرًا عظيما .	29	الفتح 48	528

يا أيّها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النّبيّ...	2	الحجرات 49	583، 588، 590
فقاتلوا التي تبغي .	9	الحجرات 49	67
ومن لم يتب فأولائك هم الظّالمون .	11	الحجرات 49	578
ونحن أقرب اليه من حبل الوريد .	16	قٓ 50	273، 282
قال لا تختصموا لـدّي وقـد قـدّمت إليكم بالوعيد .	28	قٓ 50	
ما يبدّل القـول لـديّ ومـا أنـا بظـلاّم للعبيد.	29	قٓ 50	535، 538، 611، 629، 633
ولدينا مزيد .	35	قٓ 50	332
وفي السّماء رزقكم وما توعدون .	22	الذاريات 51	525
وقوم نوح من قبل إنّهـم كانـوا قومـا فاسقين .	46	الذاريات 51	511
فليأتـوا بحـديث مثلـه إن كانـوا صادقين .	34	الطّور 52	376
وما ينطق عن الهوى .	3	النجم 53	750
ما كذب الفؤاد ما رأى ...	11	النجم 53	336
ولقد رآه نزلة أخرى .	13	النجم 53	335
عنـد سدرة المنتهـى عندهـا جنّـة المأوى .	14	النجم 53	697
وكم من ملك في السمٰوات لا تغني شفاعتهم شيئا الا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى .	26	النجم 53	672
الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الاّ اللّمم .	32	النجم 53	539، 551، 553
إنّ ربّك واسع المغفرة .	32	النجم 53	607
ألاّ تزر وازرة وزر أخرى .	38	النجم 53	649
وأنّه هو أمات وأحيى .	44	النجم 53	231
فالتقى الماء على أمر قد قدر .	12	القمر 54	404

تجري بأعيننا .	14	القمر 54	274، 276
إنّا كلّ شيء خلقناه بقدر .	49	القمر 54	409
وكلّ صغير وكبير مستطر .	53	القمر 54	409، 551
عند مليك مقتدر .	55	القمر 54	283
الرّحمٰن علم القرآن خلق الانسان .	1-3	الرّحمٰن 55	380
ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والإكرام .	27	الرّحمٰن 55	256، 278، 321، 698
كلّ يوم هو في شأن .	29	الرّحمٰن 55	231
وكانوا يصرّون على الحنث العظيم .	46	الواقعة 56	580
نحن قدّرنا بينكم الموت .	60	الوقعة 56	405
ءأنتم تزرعونه أم نحن الزّارعون .	64	الواقعة 56	225
إنّه لقرآن كريم في كتاب مكنون .	78	الواقعة 56	378
ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون .	85	الواقعة 56	282
وأمّا إن كان من المكذّبين الضّالين فنزل من حميم .	93	الواقعة 56	512
هو الأوّل والآخر .	3	الحديد 57	256
ثمّ استوى على العرش .	4	الحديد 57	285
وهو معكم أينما كنتم .	4	الحديد 57	292
انظرونا نقتبس من نوركم .	13	الحديد 57	320
وجنّة عرضها كعرض السّماء والأرض .	21	الحديد 57	700
ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب .	22	الحديد 57	426
فمن لم يستطع فإطعام ستّين مسكينا .	4	المجادلة 58	469
ما هم منكم ولا منهم .	14	المجادلة 58	511
لو أنزلنا هذا القرآن على جبل ...	21	الحشر 59	282
هو الله الخالق البارئ المصوّر .	24	الحشر 59	223

يا أيّها الذين آمنوا لا تتولّوا قوما غضب الله عليهم .	13	الممتحنة 60	225
يا أيّها الذين آمنوا لـم تقولـون مـالا تفعلون ...	2-3	الصفّ 61	629
فاتقوا الله ما استطعتم .	16	التغابن 64	469، 742
فقد جعل الله لكل شيء قدرا .	3	الطّلاق 65	479
ذلك أمر الله أنزله إليكم .	5	الطّلاق 65	371، 381
ومن قدر عليه رزقه فلينفق ممّـا آتـاه الله .	7	الطّلاق 65	405
يقولون ربّنا أتمم لنا نورنا .	8	التحريم 66	659
كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما ...	10	التحريم 66	676
وأسرّوا قولكم او اجهروا به .	13	الملك 67	430
أفمن يمشي مكبّا على وجهه .	22	الملك 67	711
يوم يكشف عن ساق .	42	القلم 68	280
كلوا واشربوا هنيئا بمـا أسلفتـم فـي الأيام الخالية .	24	الحاقّة 69	565
ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين .	45	الحاقّة 69	579
واستغشوا ثيابهم وأصرّوا .	7	نوح 71	
ألم تر كيف خلق الله سبـع سمٰـوات طباقا .	15	نوح 71	193
مما خطيئاتهم أغرقوا .	25	نوح 71	645
فما تنفعهم شفاعة الشافعين .	48	المدّثر 74	664، 674، 675، 689.
فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه .	18	القيامة 75	384
وجوه يومئذ ناضرة الى ربّها ناظرة .	23	القيامة 75	317، 320، 679
ووجوه يومئذ باسرة تظنّ أن يفعل بها فاقرة .	24	القيامة 75	320، 322، 324

إمّا شاكرًا وإمّا كفورًا .	3	الإنسان 76	504
إنّما نطعمكم لوجه الله .	9	الإنسان 76	278
وإذا رأيت ثـم رأيت نعيمـا وملكـا كبيرا .	20	الإنسان 76	334
وما تشاؤون الاّ أن يشاء الله .	30	الإنسان 76	409، 426
يدخل من يشاء في رحمته .	31	الإنسان 76	409
فقدّرنا فنعم القادرون .	23	المرسلات 77	404
إنّ جهنّم كانت مرصادا للطّاغين مآبا لابثين فيها احقابا	21 — 23	النبأ 78	740، 744
فذوقوا فلن نزيدكم إلاّ عذابا .	30	النبأ 78	737
لا يتكلمون الا من اذن له الرّحمٰن	38	النبأ 78	691
ثم أماته فأقبره .	21	عبس 80	638
ولقد رآه بالأفق المبين .	23	التكوير 81	335
وما تشاؤون إلاّ أن يشاء الله .	29	التكوير 81	434
ان الابرار لفي نعيم وإن الفجّار لفـي جحيم يصلونها يوم الدّين وما هم عنها بغائبين .	13 — 16	الانفطار 82	734، 738
يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله .	19	الانفطار 82	692، 693
كلاّ بل ران على قلوبهـم مـا كانـوا يكسبون .	14	المطفّفين 83	724
كلاّإنّهـم عـن ربّهـم يومئـذ لمحجوبون .	15	المطفّفين 83	281، 333
على الأرائك ينظرون .	23	المطفّفين 83	334
يا أيها الإنسان انّك كادح الى ربّك كدحا فملاقيه .	6	الانشقاق 84	333
فأمّا من أوتي كتابه بيمينه .	7	الانشقاق 84	323
واليوم الموعود .	2	البروج 85	525
والذي قدّر فهدى .	3	الأعلى 87	404

سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله .	7	الأعلى 87	675
أفلا ينظرون الى الإبل كيف خلقت .	17	الغاشية 88	320
ألم تر كيف فعل ربّك بعاد .	6	الفجر 89	228
وتأكلون التّراث أكلا لمّا .	19	الفجر 89	20
وجاء ربّك والملك صفّا صفّا .	22	الفجر 89	272، 273، 276
أو إطعام في يوم ذي مسغبة .	18	البلد 90	287
فأنذرتكم نارًا تلظّى .	14 —		
	16	الليل 92	613
إنّ الذين كفروا من آهل الكتاب والمشركين في نار جهنّم خالدين فيها .	6	البنية 98	528
ومن يعمل مثقال ذرّة شرّا يره .	8	الزلزلة 99	634
ثمّ لترونّها عين اليقين .	7	التكاثر 102	276
ألم تر كيف فعل ربّك بأصحاب الفيل .	1	الفيل 105	337
قل هو الله أحد الله الصّمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد .		الاخلاص 112	254، 258، 259، 260، 261، 270.

فهرس الأحاديث

الحديث	الصفحة
أبى الله أن يقبل عمل صاحب بدعة حتى يدع بدعته	585
أبو بكر وعمر سيّدا أهل الجنّة	69
أتدرون ما الايمان ؟	496
اجتنبوا الكبائر السّبع	546
أحبط الله عمله	581
احذروا فراسة المؤمن فإنه بنور الله ينظر	275
اذا حدّث كذب	516
اذا دخل أهل الجنّة الجنّة نودوا	332
إذا ذكر القدر فأمسكوا	408
اذا قال الرّجل لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما	625
اذا قال رجل لرجل أنت عدوّي فقد كفر أحدهما	625
إذا كان يوم القيامة	280
اذا كفّر الرّجل أخاه فقد باء بها أحدهما	509
اذا وضع الميت في قبره	647
اذهبوا الى الذين كنتم تراؤون في الدّنيا	588
أصحابي كالنّجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم	65

اطّلعت على الجنّة فوجدت أقلّ أهلها 697
أعلّمك سورتين من خير سورتين قرأت بهما النّاس 358
اعملوا فكلّ ميسّر لما خلق له 408
افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة 33
أفرّ من قضاء الله الى قدره 410
إليك مآبي ولك تراثي 20
أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا الاه الا الله 64
أمّا أهل النّار الذين هم أهلها 665، 668، 749
أنا سيّد الناس يوم القيامة 655
أنا الله الذي لا اله الا أنا خالق الخير والشرّ 438
إنّ احدكم اذا مات عرض عليه مقعده 647
إن أرواح الشهداء تجعل في حواصل طيور 697
إنّ أهل الإيمان يحبسون في الموقف (الشفاعة) 677، 678
انّ أهون أهل النّار عذابا رجل أخمص قدميه جمرتان 746
إنّ الرّياء شرك 590
انّ السّعيد في بطن أمّه 439
إنّ قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرّحمٰن .... 279، 288، 292
إنّ للتوبة بابا عرض ما بين مصراعيه 597
إنّ لله تسعة وتسعين اسما 223
ان الله تعالى تجاوز لأمّتي عمّا حدّثت به أنفسها............... 598
ان الله تعالى تجاوز لي عن أمّتي الخطأ والنسيان 598
إنّ الله خلق آدم على صورته 280
ان الله خلق طه ويٓس 359
إن الله لم يخلق شيئا أحبّ إليه من العتاق 436
إن الله ليفرح بتوبة عبده 256
ان الله هو المسعّر 437
ان الله يقبل توبة العبد ما لم يتغرغر بالموت .... 569، 594
إنّما يرحم الله من عباده الرّحماء 624
إنّه سيكون من ضئضىء هذا قوم يمرقون من الدّين 41
إنّه يصير إلى ما جبل عليه 451
إنّي بريء منهم 41
إنّي لأجد نفس الرّحمٰن من جانب اليمن 288

أيّ آية في كتاب الله أعظم ؟ .... 358، 359
الايمان نيّف وسبعون شعبة 496
إيمان لا شك فيه (اجابة عن سؤال عن افضل الأعمال) .. 497
الايمان يزيد وينقص 498
بني الاسلام على خمسة 254
تؤمن بالقدر خيره وشرّه أنّه من الله 407
تعلم ان ما اخطاك لم يكن ليصيبك 407
تعلّموا البقرة وآل عمران 359
تفكّروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق .... 263، 264
التّوبة من الذنب ألّا تعود إليه أبدًا 555
ثمّ أخرجهم من النّار فأدخلهم الجنّة 687
جبلت هذه القلوب على حبّ من أحسن إليها .... 450، 451
الجنّة حرام على من قتل ذمّيًا أو ظلمه 747
الجنّة مخلوقة وهي في السّماء 697
الحجر الأسود يمين الله في ارضه .... 288، 292
حديث جبريل عن الايمان 406
حرمة أحيائنا كحرمة أمواتنا 642
الحقب ثلاثون ألف سنة 744
الحياء شعبة من الإيمان 496
خرج من النّار (عن المؤذن) 750
خصلتان لا تنفع معهما الصّلاة 438
خلق الله العالمين وأفعالهم 438
خلق الله كلّ صانع وصنعته 438
خمسة لا تطفأ نيرانهم 439
خير البشر آدم 360
ذلك جبريل عليه السلام ، ولم أره في صورته التي خلق
عليها إلا مرتين 335
الذّنوب على وجهين 540
رجل يقال له ذو الخويصرة 41
رجلان يعذبان في القبر 531
الرّياء يحبط العمل كما يحبطه الشّرك .... 588، 590
سبب نزول سورة الاخلاص .... 98 — 99 .

السميع الذي لا تخفى عليه الأصوات .... 229، 235، 236
سيكون قوم في هذه الأمّة يعملون بالمعاصي .... 426، 439
سيماهم التحليق 41
شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي .... 667، 679، 680، 687
الصّخرة لأهل عمان بعرفات 78
صنفان من أمّتي لا تنالهم شفاعتي 682
فقال الذي لا تخفى عليه الألوان .... 229، 235، 236
فما حقيقة أيمانك 490
قال : بل في شيء قد فرغ منه 408
القدر سرّ الله فلا تفشوا سرّ الله 408
القدريّة مجوس هذه الأمّة 436
القليل من أموال النّاس يورّث النّار 620
كل شيء بقضاء وقدر 407
كيف أصبحت يا حارثة 490
لا أقبل عثرة المصرّين ــ قدسي ــ 578
لا أمانة لمن لا عهد له ، لا إيمان لمن لا أمانة له 497
لا إيمان لم لا عهد له 497
لا ترجعوا بعدي كفّارًا يضرب بعضكم رقاب بعض 67
لا تقبّحوا الوجوه فإنّ الله خلق آدم على صورته 281
لا تنال شفاعتي أهل الكبائر 680
لا تنال شفاعتي سلطانا غشوما للنّاس 682
لا تنال شفاعتي الغالي في الدّين 682
لا توبة مع إصرار 580
لا حول ولا قوّة الا بالله. 440
لا راحة للمؤمن دون لقاء ربّه 679
لا صغير يصغر مع إصرار 580
لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الإصرار 580
لا هجرة بعد فتح مكة 602
اللهم إنّي أعوذ بك من عذاب جهنّم 647
اللهمّ فقهه في الدّين 293
اللهمّ نقّه من الذّنوب 437

لا يدخل الجنّة إلاّ رحيم 624
لا يدخل الجنّة خبٌّ ولا بخيل 624
لا يدخل الجنّة قاطع رحم 624
لا يدخل الجنّة لحم نبت من سحت .... 747، 748
لا يدخل الجنّة مخنّث .... 537، 623، 624
لا يدخل الجنّة نمّام 680
لا ينال شفاعتي أهل الكبائر من أمّتي 682
لعلهم أن يكونوا من رهط هذا 79
لكلّ أمّة يهود و يهود أمّتي المرجئة 748
لكلّ نبيّ دعوة مستجابة 668
لمّا خلق الله آدم عليه السلام أخرج من ظهره ذرّيته 440
لمّا هبط إبليس لعنه الله قال 594
لن تمتلئ جهنّم حتّى يضع الجبّار فيها قدمه 280
لن يدخل الجنّة أحد بعمله .... 439، 475، 562
لهؤلاء وقعت المشيئة .... 530، 603
لو أنّ أهل السمٰوات وأهل الأرض اشتركوا في دم امرئ
مسلم 536
لو قلت نعم لوجبت 509
لولا أن أهل السمٰوات وأهل الأرض 536
ليُذاذنّ رجال عن حوضي كما يذاذ 683
ليس بين العبد والكفر إلاّ تركه الصّلاة 509
ليست شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي .... 679، 687
ليكثرنّ روّاد حوضي من أهل عمان 78
ما أصرّ من استغفر 576
ما كان كفر الا كان مفتاحه تذكيبا بالقدر 408
ما لم يعملوا بالمعاصي ثمّ يقولوا إنّها من الله جبر 438
ما من كلمة إلاّ ولها وجهان .... 272، 274، 294
ما منكم من أحد يدخل الجنّة إلاّ بعمل صالح 682
المستغفر من الذنب وهو مقيم عليه كالمستهزئ بربّه 580
ما همّك ؟ 79
من آذى مؤمنا أو روّعه أطال الله روعته في جهنّم 537
من اخذ من الأرض شيئا بغير حقّه خسف به يوم القيامة 620

من أصبح جنبا أصبح مفطرًا 760
من أطمع في الجنّة من آيسه الله منها جمع الله بينهما في النّار 603
من أعان على قتل امرئ مسلم ولو بشطر كلمة لقي الله 748
من اقتطع حقّ مسلم بيمينه حرّم الله عليه الجنّة 748
من تاب الى الله قبل ان يغرغر قبل الله منه 594
من تاب قبل أن تطلع الشمس من مغربها تاب الله عليه 597
من تاب قبل الغرغرة قبلت توبته 595
من تاب وقد بلغت روحه حلقه تاب الله عليه 595
من تردّى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنّم .... 597، 623
من غشّنا فليس منّا 510
من قال أنا من أهل الجنّة فهو من أهل النّار 622
من قال حين يسمع النّداء اللّهم ... حلت له شفاعتي يوم القيامة 657
من قتل بعد العفو وأخذ الدّية فهو خالد مخلّد في النّار .. 747
من قتل نفسه بحديدة فهو يتوجّأ بها في بطنه في نار جهنّم 623، 747
من كذب عليّ متعمّدًا فليتبوّأ مقعده من النّار 621
من كذب وأصرّ فهو في النّار مخلّد .... 578، 580، 588، 747
من وصف الله بشبه أو مثل لم يعرفه 275
من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجز له .... 604، 626
من يتألّ على الله يكذّبه 622
من يهد الله فلا مضلّ له 414
الميّت لا يعذّب ببكاء أهله 649
النّدم التوبة 555
نور أنّى أراه 335
هل تضامون في رؤية القمر ليلة البدر 337
هل فيكم أحد يقرأ سورة طه .... 531، 602
هلك المصرّون .... 531، 536، 576، 578، 579، 580، 589، 602
هو الصّاحب في السفر والخليفة في الأهل 224

الورود: الدّخول، لا يبقى برّ ولا فاجر إلّا دخلها 706
وعزّتي لا أحجب عنه التوبةَ ما دام فيه الرّوح .... 569، 594
وكيف أقول بخلاف القرآن وبه هداني ربّي 750
ويل للمتألّين من أمّتي 622
ويل للمصرّين 576
يا ابن رواحة . اقرا بعدها 706
يأتي القرآن يوم القيامة كالرّجل الشاحب لونه 359
يا عقبة إنّ هاتين أفضل سورة في القرآن 358
يا فاطمة بنت محمد ويا صفيّة عمّة رسول الله اعملا
لأنفسكما 682
يبعث يوم القيامة قوم من قبورهم تأجّج أفواههم نارًا 620
يتهافتون في النّار تهافت الجرادة 750
يخرج أقوام من النّار بعد أن امتحشوا فيها .... 669، 749، 750
يدعى المرائي يوم القيامة بأربعة أسماء 588
يرد النّاس النّار ثم يصدرون عنها 706
يصفّ النّاس يوم القيامة صفوفا 690
يضرب الصّراط بين ظهراني جهنّم 711
يغفر الله لعبده ما لم يقع الحجاب 595
يوشك الشرك أن ينتقل من ربع الى ربع 229

فهرس الاشعار
(حسب ورودها في البحث)

البيت : (المطلع والقافية)		البحـــــــر	الصفحة
نظرت	بألسن	الطويل	122
تناسوا	يجن	الطويل	122
ايا عجبا	الجاحد	المتقارب	198
وفي كل	واحد	المتقارب	198
ولله في	شاهد	المتقارب	198
وكل ما صورته	ذلك	الرّجز	202
فعلم كنه	قالوا	الرّجز	202
العجز عن	اشراك	الرجز	202
وأسماؤه هو	مني	الطويل	218
فوصفي ذكر	المبين	الطويل	218
قد استوى	مهراق	الرجز	292

لجماعة	مؤفكة................................	الكامل..............	310
قد شبّهوه	بالبلفكة.............................	الكامل..............	310
واذا نظرت	نعما.....................................	الكامل..............	322
كل الخلائق	هلال....................................	الكامل....	322
وجوه يوم	بالفلاح.................................	الطويل..............	322
وجوه بها	ناظرة..................................	الطويل..............	322
ولانت	يفري....................................	الرجز	348
يوم	يعود	الكامل..............	402
واراه	شهيد....................................	الكامل..............	402
وقد ألزموا	العين.....................................	الطويل..............	403
وكل قضاء	المزن	الطويل..............	403
معاني	تحلو.....................................	الهزج	405
وتقدير	ومثل.....................................	الهزج	405
أنت الأمام	رضوانا.................................	البسيط..............	441
أوضحت	احسانا	البسيط..............	441
ألقاه	بالماء....................................	البسيط......	447
فأفعالنا	للبدن	الطويل..............	457
وعندنا	فلتعرفا	الرجز	461
لكن لنا	العقاب..................................	الرجز................	461
من ثم قد	تكتسب..................................	الرجز................	461
لكن لذا	رقابنا	الرجز................	461
لكن فعل	فافهمنه...............................	الرجز................	461
الاكل	للمرقن.................................	الطويل..............	495
سوى	لا يغني	الطويل..............	495
من قال	يا فطن..................................	الرجز................	502
وذا لمالك	يا نبي	الرجز................	502
ومثل ما	فاعرف.................................	الرجز................	502

فامنحه	يا منتبه	الرجز	502
كعدم	العباد	الرجز	502
فالحلف	محتفلا	الرجز	502
ومن ظن	الظن	الطويل	504
ومن مات	الذقن	الطويل	504
كيف تراها	كبارها	الرجز	525
اوعدني	المناسم	الرجز	525
واني	موعدي	الطويل	526
يسطني	اياديه	البسيط	526
ولا يخش	المتمرد	الطويل	535
واني وان	وعدي	الطويل	535
ان ابا خالد	البيت	البسيط	535
لا يخلف	فوت	البسيط	535
فحد الكبير	مسكن	الطويل	543
ثلاثة	مقرن	الطويل	627،545
وما لم يجيء	المبين	الطويل	547
فمن مات	العدن	الطويل	576
شفاعة	للشقي	الرجز	690
واما الصراط	تبين	الطويل	709
فهذا طريق	الامن	الطويل	709
وحتى يؤوب	لوائل	الطويل	745
فيا ليت	بالامن	الطويل	763

فهرس اهم المصطلحات

(ما يتميّز به الفكر الاباضي)

الاستطاعة: هي صحة الجوارح وسلامتها من شوائب الافات ويعبر عنها الاباضية احيانا بالقوة، ويشيرون الى انواع من الاستطاعات مثل استطاعة المال ، واستطاعة السبيل، واستطاعة الخلقة، واستطاعة الفعل، وينبّهون الى ان الجدل قائم حول استطاعة الفعل ، ويرون ان الاستطاعة مع الفعل وتنتهي بانتهائه . ص 471.

الاستواء: قال جابر بن زيد: سئل ابن عباس عن قوله تعالى ﴿الرحمٰن على العرش استوى﴾ فقال: «ارتفع ذكره وثناؤه على خلقه...» ص 286 .

الاسلام : يعتبر الاباضية ان الاسلام والدين والايمان تصدق شرعا على شيء واحد ، وان اختلفت مفهوماتها . ص. 490 انظر الايمان.

الاسم: هو ما دلّ على الذات من غير اعتبار معنى يوصف به الذّات . ص 213 .

الاسم: ما وضع ليتميّز به المسمّى عن غيره ، ويتعيّن اتمَ تعيين بقوله تعالى : ﴿هو سمّاكم المسلمين من قبل وفي هذا﴾ ، فالله مسمّ ، والمخاطبون : مسمّون ، والمسلمون : مسمّى . ص 215.

الامامة: شورى بين المسلمين فيمن توفرت فيه الشروط . ص 54 انظر : ظهور. كتمان. دفاع. شراء.

الايمان: اعتقاد بالجنان، واقرار باللسان ، وعمل بالاركان . ص 493 .

البداء: (البدوات): ان يبدو لله ما لم يكن يعلم ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . ص 630 .

الجسم: هو المتحيّز على أصولنا (الاباضية) ولا فرق بينه وبين الجوهر عندنا (الاباضية) ص 208 .

الجوهر: هو المتحيّز. ص 208 .

الخذلان: ليس بمعنى فيوصف لانه ترك من الله للكافر اذا لم يطعه . ص 476.

الخلود: دوام البقاء . ص 716 .

الدفاع: تعيين امام في حالة محاربة العدو وتنتهي امامته بانتهاء الحرب . ص 54 .

الدّين: انظر الاسلام . ص 490 .

الرزق: نوعان: رزق غذاء ويكون حلالا او حراما ، ورزق ملك ولا يكون الا حلالا . ص 478 .

الشراء: من شروطه ان يجتمع اربعون من المخلصين فيبيعون انفسهم في سبيل الله ، وهدفهم معسكر السلطان ، ولا يقاتلون الا من قاتلهم . ص 54 .

الشفاعة: سؤال النبي صلى الله عليه وسلّم من الله الاذن للمؤمنين في دخول منازلهم في الجنة بعد الفراغ من الحساب، وبعد سؤال

المؤمنين النبي ان يرسل لهم من الله تعالى ذلك الاذن .
ص 654 .

الشيء : هو المخبر عنه ص 204 .

الصراط : طريق الاسلام ، الجسر الموضوع على متن جهنّم .
ص 710 .

الصفة: هي ما دلّت على الذّات مع اعتبار معنى يوصف به الذات .
ص 227 .

صفات الذات : هي أمور اعتبارية ، اي معان لا حقيقة لها في الخارج ، وانّما وصف بها تعالى نفسه ليعلمنا ان اضداد تلك الصفات منتفية عنه تعالى ، فهي ازلية ، ولا تجامع ضدها في الوجود ولو اختلف المحل . وهي : الحياة والعلم والقدرة والارادة والكلام والسّمع والبصر ص. 629.

صفات الفعل : هي معان حقيقية قائمة بالمخلوق اتصف تعالى بما اشتقّ منها كالخالق والرّازق ، وهي صفات تجامع ضدّها عند اختلاف المحلّ . ص 245 .

الظهور : الامامة للاباضية وهي شورى بينهم ص 54

العدم: عندنا (الاباضية) ليس بشيء . ص 204 .

العرش: عن ابن عباس :«العرش خلق من خلق الله تعالى ، ولا يعرف قدره الا الذي خلقه» ص 291.

العصمة: هي الحراسة من مواقعة المعصية ، والقدرة على الطاعة، والعاصم هو الله تعالى والمعصوم المكلّف . ص 475.

علم الكلام: النظر في العقائد القطعيّات وما لا يحلّ الاختلاف فيه من الاستدلال بالأدلة العقلية والسمعية من أصول الاعتقاد وتثبيتها ص 92.

العون: أمر يوجده الله تعالى في المؤمنين حال ايمانهم ووفائهم بدينه تعالى ، يحول بينهم وبين الكفر والضلال ، على انه فضل تفضل به عليهم . ص 475 .

الفسق : والنّفاق وكفر النّعمة مترادفات (انظر كفر النّعمة) . الفجور والعصيان ص 510 .

الكتمان: تكوين نظام داخلي للاباضية ص 54 .

الكسب : صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب ، وايجاد الله الفعل عقب ذلك الصرف خلق ص 461 .

كفر الشرك : نوعان : شرك حجود : إنكار الله والرسل وما جاؤوا به . شرك مساواة : أي جعل ندّ لله تعالى عن ذلك علوا كبيرا . ص 518 .

مسالك الدين : طرق نظام الحكم : انظر : الظهور، الدفاع، الشراء، الكتمان. ص 54 .

المعدوم: عندنا (الاباضية) شيء معدوم ، والعدم ليس بشيء. ص 204 .

الموجود: الحاضر الآن . ص 204 .

النفاق: مخالفةالسريرة الظاهر ، ويرد بمعنى الفجور والعصيان في الأعمال . ص 515 انظر كفر النّعمة .

الوعد: هو ما وعد الله أهل طاعته من الثّواب في الاخرة وهو حق . ص 528 .

الوعيد: ما أوعد الله اهل الكفر والمعاصي من العقاب في الاخرة وهو حق . ص 528 .

فهرس الأعلام

ـ ا ـ

آدم (عليه السلام) : 191، 360، 400، 440، 480، 529، 569، 638، 665، 666، 677، 697، 698، 699، 700.
الآمدي : 558
إبراهيم عليه السلام: 69، 97، 206، 276، 371، 401، 412، 666، 677، 706.
إبليس : 400، 425، 431، 480، 548، 550، 569.
ابن آجروم (محمد) : 138 .
ابن أبي صفرة (المهلب) : 41، 51، 63.
ابن أبي عاصم : 585 .
ابن أبي مسلم (يزيد): 414.
ابن أبي مسور (يونس بن فصيل): 246.
ابن أبي نبهان (ناصر) : 639، 645، 689.
ابن الاثير : 100 .
ابن اسماعيل : 153، 329 .
ابن الازرق (نافع) : 51، 52، 53، 54، 61، 101، 103، 506، 586.
ابن الأشتر (ابراهيم) : 50 .
ابن الاعرابي : 526 .
ابن ايوب (سحنون) : 112 .
ابن أيوب (وائل) : 349، 419 .
ابن بركة (محمد) : 573 .
ابن برهان : 205 .
ابن بيان (علي) : 148، 150، 157، 158، 179.

ابن تاشفين (يوسف) : 288 .
ابن تعاريت (سعيد بن الحاج علي): 76، 124، 128، 134، 135، 136، 137، 138، 141، 142، 143، 151، 152، 156، 157، 158، 160، 169، 172.
ابن تعاريت التعاريتي (سعيد بن علي): 70، 71، 76، 83، 174، 244، 247، 315، 317، 327، 367، 523، 602، 609، 632، 633، 634، 714.
ابن تميم (الفاطمي) : 112 .
ابن تومرت (المهدي) : 289 .
ابن تيمية: 344، 345، 346، 366، 533، 562، 574، 586.
ابن جبير (سعيد) : 223، 523.
ابن الجراح (أبو عبيدة) : 72 .
ابن الجزري : 45 .
ابن جعفر : 587، 588 .
ابن جميع (عمرو) : 54، 117، 124، 126، 131، 139، 140، 165، 167، 196.
ابن جنّي : 525 .
ابن الجوزي : 436 .
ابن الحارث (جعفر) : 436 .
ابن حبّان: 223، 555، 667.
ابن حبيب : 68، 523 .
ابن حجر : 41، 367، 545، 625، 649، 650، 651، 687.
ابن حرب (جعفر) : 362 .
ابن حزم : 33، 109، 118، 274، 301، 309، 368، 436، 491، 492، 499، 502، 503، 649، 668، 716، 733.
ابن حنبل (أحمد) : 34، 64، 67، 69، 70، 77، 80، 99، 110، 279، 283، 288، 293، 335، 359، 360، 363، 364، 366، 367، 407، 408، 437، 440، 441، 496، 509، 510، 516، 523، 531، 532، 537، 546، 555، 569، 576، 578، 586، 588، 590، 594، 597، 598، 620، 621، 623، 624، 625، 626، 648، 659، 668، 678، 680، 682، 697، 706، 711، 746، 748.
ابن خلدون: 92، 93، 192، 346.
ابن خلفون (أبو يعقوب يوسف): 23، 104، 105، 106، 107، 108.
ابن خميس (ابو المؤثر الصلت): 698.
ابن داود (أحمد بن عمر) : 150 .
ابن الرّواندي : 639 .
ابن الرّحيل (أبو سفيان محبوب) : 107، 108، 417، 418 .
ابن الرّحيل (محمد محبوب): 107، 109، 549، 551، 552، 697.
ابن رواحة (عبد الله) : 706 .
ابن زيدون : 350 .
ابن السّكّيت : 581 .

ابن سلام (يحيى) : 523 .
ابن سيدة : 20، 312، 525، 704.
ابن سيّار : (نصر) : 413 .
ابن شريف (اسماعيل) : 74، 77، 171، 172، 185.
ابن الصّامت (عبادة) : 406، 412 .
ابن الصّغير : 57، 58، 758 .
ابن طفيل (عامر) : 526 .
ابن عاشور (الطاهر) : 99، 556، 591، 592، 595، 644، 645، 655، 656، 665، 668، 693، 694، 708، 720، 723، 726، 727، 731، 732، 736، 740، 742، 743، 752، 755.
ابن عاشور (الفاضل) : 364 .
ابن عبّاس (عبد الله) : 36، 50، 51، 100، 104، 223، 275، 276، 278، 279، 280، 281، 286، 289، 291، 293، 294، 324، 326، 329، 331، 333، 334، 379، 407، 409، 427، 539، 545، 551، 552، 585، 591، 592، 652، 719، 721، 722، 731، 736، 739، 740، 742، 743.
ابن عبد البرّ (القرطبي): 121، 649.
ابن عبد الحكم : 523 .
ابن عبد الجليل (محمد) : 36 .
ابن عبد العظيم الحنفي (محمد) : 70.
ابن العربي : 37 .
ابن عطية : 385، 690 .
ابن علي (نصر) : 668 .
ابن عمر (صالح) : 202 .
ابن عمرو (المنهال) : 649 .
ابن عمير (عبيد) : 651 .
ابن عيينة : 523
ابن فندين (يزيد) : 56، 106، 213، 419.
ابن فورك : 215، 372، 387.
ابن القاسم : 15، 16.
ابن قتيبة : 271 .
ابن كثير (المفسر) : 347، 370، 373، 376.
ابن كعب (محمد) : 644.
ابن ماجة: 34، 62، 64، 77، 279، 337، 359، 407، 437، 439، 440، 496، 497، 509، 510، 532، 555، 569، 585، 590، 594، 598، 621، 626، 646، 648، 657، 667، 668، 678، 683، 690، 711.
ابن مالك (انس) : 229، 437، 548، 555، 667، 669، 679، 681، 688، 690.
ابن مجاهد : 523 .
ابن محبوب : انظر ابن الرّحيل .
ابن مداد : 107 .
ابن مردويه : 555 .
ابن مسعود : 99 ، 223، 408، 502، 555، 704.

ابن المسيب (سعيد) : 429 .
ابن المعتمر (بشر) : 641، 696.
ابن منبه (وهب) : 438 .
ابن منظور : 20، 22، 312، 345، 347، 349، 404، 423، 469، 508، 527، 555، 576، 594، 654، 704، 705، 713.
ابن نباتة (المصري) : 350، 410 .
ابن النظر (العماني) : 127، 178، 352.
ابن النّمير : 690 .
ابن الهيثم : 299 .
ابن وصاف (محمد) : 352 .
ابن اليمان : انظر حذيفة .
ابن يوسف (سليمان بن داود) : 22، 57.
الأبهري (أثير الدّين) : 138 .
أبو الأحباس (ابراهيم) : 136 .
ابو اسحاق : 705 .
أبو اسماعيل (ابراهيم) : 166.
ابو أيوب (الاباضي) : 469، 470 .
ابو برزة : 620 .
ابو بكر الصّديق : 43، 48، 49، 72، 77، 172، 185، 293، 335، 408، 531، 532.
أبو بلال (مرداس) : 47، 49، 50، 51، 52، 54، 101، 107.
ابو حمزة الشاري : 55، 105، 757.
أبو حنيفة : 68، 71، 110، 363، 369، 421، 491، 499، 502.
أبو خزر (يغلا بن زلتاف) : 87، 112، 113، 114، 144، 209، 218، 420، 441، 449، 450، 452، 468، 470، 472، 473، 495، 499، 602، 605، 606.
أبو الخطّاب (عامل زويلة): 112 .
ابو الخطّاب (عبد الأعلى المعافري): 55، 758.
أبو داود: 34، 64، 67، 99، 359، 360، 407، 436، 437، 496، 510، 516، 532، 576، 598، 621، 647، 648، 657، 667.
أبو الدّرد . : 412 .
أبوذر : 335 .
أبوراس (محمد) : 59 .
ابو الرّبيع (سليمان ابن أبي ستة): 157، 160، 171، 179، 198، 239.
أبو الربيع (سليمان بن يخلف المزاتي): 114، 115، 116، 118، 420، 424، 537، 538، 564، 702، 703.
أبو زكرياء (يحيى بن ابراهيم): 147، 148.
أبو زكرياء (يحيى ابن أبي بكر الوارجلاني): 118، 120، 156، 420.
أبو زكريا (يحيى ابن صالح): 143.
ابوزهرة (محمد): 42، 46، 101، 717.
أبوزيد (بن احمد ابن أبي ستّة): 157، 160، 179، 204.
أبو ستّة (عمر) : 64، 65، 72، 81،

82، 92، 179، 493، 504.
أبو السّعود (المفسّر): 662، 663، 717، 720، 722، 726، 728، 731، 732، 736، 740، 743.
أبو سفيان : 43 .
أبو سهل: 120، 221، 259، 260، 508، 538.
أبو سهل الفارسي: 698 .
أبو سلمة (سعيد بن زيد) : 668.
ابو صالح : 329 .
ابو العباس (أحمد بن بكر): 115، 118، 420، 449.
أبو عبد الله (محمد بن بكر): 114، 115، 246.
أبو عبيدة (مسلم ابن أبي كريمة): 23، 50، 55، 101، 103، 104، 105، 106، 107، 108، 114، 176، 213، 269، 349، 414، 415، 416، 417، 418، 419، 448، 460، 481، 482، 540، 647، 771.
أبو العتاهية : 198 .
أبو عفيف (صالح بن نوح) : 126.
أبو علي : 494، 581. 582.
أبو عمرو (السّوفي): 64، 65، 118، 167، 212، 214، 220، 405، 421، 457، 531، 539، 542، 546، 550، 552، 556، 557، 573، 576، 577، 583، 584، 592، 597، 630، 697.
أبو عمرو بن العلاء (النّحوى): 535، 581.
أبو عمّار عبد الكافي : 61، 94، 109، 116، 119، 120، 121، 144، 156، 166، 167، 177، 194، 206، 207، 209، 221، 223، 224، 227، 229، 231، 237، 239، 240، 253، 254، 255، 276، 279، 280، 281، 286، 287، 300، 308، 358، 367، 415، 420، 423، 427، 428، 429، 430، 431، 437، 438، 439، 440، 441، 442، 443، 444، 445، 446، 447، 456، 462، 465، 466، 467، 468، 470، 484، 492، 507، 512، 513، 520، 521، 522، 542، 543، 544، 546، 547، 548، 549، 551، 552، 553، 563، 606، 607، 608، 612، 617، 618، 628، 630، 632، 734، 751.
أبو غانم بشر الخراساني : 104، 106، 108، 109.
أبو الفرج : 523 .
أبو القاسم (يزيد بن مخلد) : 112.
أبو قبيصة : 281 .
أبو لبابة : 590 .
أبو المؤرج (عمرو بن عبيد): 106، 107، 419 .

أبو محمد (ويسلان) : 114 .
أبو المنتهى : 363 .
أبو منصور إلياس : 109 .
أبو مهدي (عيسى بن اسماعيل): 70، 71، 73، 78، 79، 136، 165، 166، 167، 168، 169، 180، 186، 231، 232، 238، 246، 250، 256، 300، 305، 306، 309، 314، 315، 322، 324، 327، 351، 352، 354، 355، 357، 358، 360، 383، 385، 499، 518، 519، 577، 602، 603، 605، 606، 608، 676، 720، 723، 733، 734، 737، 738، 744، 745، 747، 751.
أبو مهدي النّفوسي : 109 .
أبو النجاة (يونس التعاريتي): 135، 136، 165، 571 .
أبو نصر (فتح بن نوح الملوشائي): 122، 154، 161، 167، 218، 403، 434، 457، 495، 504، 505، 543، 545، 547، 576، 624، 709، 763.
أبو نصرة : 668 .
أبو نعيم : 408 .
أبو نوح (سعيد بن زنغيل) : 112، 113، 305.
أبو نوح (سعيد بن نوح الدّهان) : 106
ابو هاشم : 494، 581، 582، 661، 698، 699.
أبو هريرة: 80، 546، 580، 597، 665، 668، 669.
أبو الهيثم : 526، 575.
أبو يحيى: 156 .
أبو يحيى (زكرياء بن ابراهيم): 122.
أبو يعقوب الوارجلاني: 34، 61، 65، 81، 92، 104، 107، 112، 113، 119، 121، 127، 129، 132، 144، 166، 177، 192، 193، 194، 207، 212، 216، 217، 219، 227، 229، 246، 300، 304، 320، 352، 383، 386، 391، 392، 394، 395، 399، 406، 407، 536، 541، 542، 543، 551، 556، 563، 564، 573، 574، 575، 582، 585، 586، 602، 603، 606، 608، 636، 640، 643، 646، 647، 652، 653.
أبو يعلى : 99 .
أبو اليقظان (ابراهيم): 83، 85، 143، 165.
أبو اليقظان (الرّستمي): 109، 169، 177، 353، 355، 357، 383، 385، 470، 770.
أبو يوسف : 369 .
أبي بن كعب : 99، 358، 531، 603.
أحمد أمين: 43، 422، 757 .
أحمد باشا: 72، 74، 75، 78، 142، 170، 185.

أرسطو: 181، 298 .
الأزكوي (سرحان بن سعيد): 48، 60، 105، 448 .
الأزهري : 526، 581 .
أسامة بن زيد: 573 .
إسحاق (عليه السلام): 206، 580.
إسرافيل: 384 .
الاسفراييني : 63، 117 .
الاسكافي : 271، 362.
أسلم (ابن برزة) : 49 .
الأسلمي (ابن برزة) : 80 .
اسماعيل (بن جعفر الصادق): 101.
الأشعث بن قيس: 36، 49.
الأشعري (أبو الحسن): 33، 36، 39، 44، 63، 67، 69، 111، 117، 118، 122، 132، 177، 204، 209، 255، 273، 285، 301، 308، 321، 337، 361، 364، 365، 366، 453، 478، 479، 482، 491، 552، 558، 562، 564، 639، 644، 663، 669، 696، 749، 766.
الأشعري (أبو موسى): 44 .
الاصبهاني (أبو الفرج): 28 .
اطفيش (ابراهيم بن يوسف): 83.
اطفيش (ابراهيم): 83، 84، 85، 105، 117، 124، 131، 136، 137، 138، 146، 201، 395، 422، 573.
اطفيش (امحمد بن ابراهيم): 84.
اطفيش (امحمد بن يوسف): 83، 84، 85، 133، 187، 197، 200، 202، 223، 263، 300، 309، 312، 318، 319، 324، 330، 351، 352، 358، 361، 371، 372، 374، 375، 377، 379، 380، 381، 382، 383، 392، 393، 394، 422، 427، 433، 434، 435، 436، 438، 464، 474، 483، 492، 493، 494، 497، 545، 547، 555، 556، 559، 568، 569، 573، 577، 579، 580، 584، 585، 589، 593، 594، 595، 597، 602، 609، 612، 613، 615، 619، 623، 642، 643، 644، 645، 670، 671، 673، 674، 682، 685، 692، 694، 697، 698، 699، 700، 710، 714، 719، 721، 724، 728، 734، 739، 741، 742، 743.
الأعشى : 526 .
الاغلبي (ابراهيم الثاني) : 58.
الأفضلي (أبو زكرياء يحيى بن صالح): 162.
أفلح (الامام) : 573 .
الأوزاعي : 100 .
الايجي (العضد) : 122، 241، 245، 284، 314، 318، 325، 492، 494، 522، 540، 556، 558،

561، 591، 604، 627، 628.
636، 639، 641، 642، 658،
658، 665، 696، 697، 698،
699، 700، 732، 743.
إيساغوجي : 138 .

— ب —

باجية (صالح) : 59 .
الباروني (أبو زكرياء بن عيسى): 134.
الباروني (سعيد بن عبد الله): 134، 156، 160 .
الباروني (سعيد بن عيسى): 154، 171، 172.
الباروني (سليمان بن عبد الله): 57، 419.
الباروني (صالح بن سعيد): 163.
الباروني (عبد الله بن سليمان): 83، 144.
الباروني (عبد الله بن مسعود): 86.
الباروني (عمرو بن ابي القاسم): 76.
الباروني (عيسى ابن أبي القاسم): 70، 76، 80، 134، 173.
الباروني (عيسى بن يحيى): 86 .
الباروني (محمد ابن أبي القاسم): 173.
الباروني (محمد بن زكرياء) : 122، 134، 135، 136، 137، 141، 165، 169، 180.
الباقلاني : 117، 226 .
بحّاز ابراهيم بكير: 419، 420.
البخاري : 40، 41، 62، 64، 67، 69، 80، 257، 280، 281، 293، 337، 359، 360، 367، 408، 429، 430، 437، 440، 496، 516، 523، 532، 546، 598، 620، 621، 622، 623، 624، 625، 626، 647، 648، 650، 657، 667، 668، 669، 682، 686، 697، 711، 746، 748.
البراذعي (يعقوب) : 241.
البرادي (أبو القاسم): 47، 48، 52، 53، 62، 72، 92، 93، 105، 106، 113، 123، 124، 125، 147، 148، 178، 204، 208، 214، 256، 309، 351، 352، 353، 355، 356، 357، 358، 370، 413، 439، 445، 457 مكرر، 467، 470، 489، 490، 494، 511، 541، 543، 545، 552، 556، 557، 593، 654، 710، 720، 723، 738، 745.
برشي (ليون): 288 .
البرمكي (يحيى بن خالد) : 111 .
البستاني (فؤاد افرام) : 241 .
بشر (بن الفضل) : 668 .
بشر المريسي : 639، 640، 650، 717
بطريرك الاسكندرية: 241 .
البطاشي (خالد بن مهنا): 201.
البغدادي (الخطيب) : 363 .

البغدادي : 33، 45، 63، 117، 301.
البغطوري : 52، 87 .
البغوي : 223، 336 .
بكلي (عبد الرحمٰن) : 62، 123، 162.
بلال (الحبشي) : 360 .
بلج بن عقبة : 55 .
البلخي (أبو القاسم) : 560، 561، 641.
بلقاسم بن حسن : 111، 193، 204، 219، 250، 283، 349، 363، 422، 453، 454، 474.
البهلولي (أبو الحسن): 66، 166، 168، 186، 250، 256، 306، 309، 315، 322، 324، 327، 351، 355، 358، 360، 603، 605، 606، 608، 676، 720، 723، 734، 738، 744، 745، 747، 751.
بوشداخ : 65، 118 .
بولس : 350 .
البيجوري : 226، 245، 422، 453، 458، 493، 499، 502، 543، 546، 550، 556، 558، 559، 561، 568، 570، 574، 595، 597، 600، 604، 659، 661، 697، 698، 699، 701، 710، 752.
البيضاوي : 122، 145، 333، 334، 429، 434، 568، 591، 592، 596، 670، 671، 692، 708، 722، 729، 731، 740، 742، 743.
بيضون (يوسف) : 226 .
البيهقي : 555 .
بيّوض (ابراهيم) : 86، 571.

ــ ت ــ

تبغورين بن عيسى الملشوطي : 23، 61، 87، 93، 95، 116، 117، 119، 128، 132، 140، 155، 156، 161، 174، 175، 180، 198، 211، 213، 218، 247، 252، 254، 262، 273، 275، 276، 277، 291، 300، 318، 319، 321، 324، 327، 337، 344، 350، 370، 374، 378، 387، 388، 419، 428، 457، 460، 470، 471، 473، 474، 476، 477، 478، 479، 511، 512، 513، 515، 517، 522، 630، 634، 652، 654، 661، 670، 671، 673، 676، 678مكرر، 682، 683، 706، 709.
الترمذي : 20، 34، 62، 64، 67، 77، 99، 223، 224، 258، 275، 279، 280، 335، 337، 359، 407، 437، 496، 509، 510، 516، 532، 537، 546، 569،

576، 590، 594، 598، 621،
623، 624، 651، 657، 667،
668، 697، 746، 748.
التفتازاني (السعد) : 122، 220، 627،
628، 633.
التغزويسني (سعيد) : 151، 183.
التلاتي (أبو سليمان) : 59، 131، 133،
137، 138، 139، 165، 169،
179، 180، 181، 230، 518.
التلاتي (عمرو) : 139، 140، 146،
153، 160، 162، 163، 174،
175، 180، 181، 182، 186،
197، 209، 210، 217، 222،
228، 229، 231، 232، 233،
234، 235، 236، 237، 244،
245، 247، 248، 249، 257،
258، 262، 263، 280، 281،
282، 291، 300، 319، 328،
332، 334، 337، 338، 354،
405، 417، 421، 423، 424،
434، 438، 439، 457مكرر، 460،
461، 465، 475، 477، 506،
521، 528، 538، 539، 544.
545، 547، 549، 551، 552،
553، 554، 556، 557، 558،
562، 563، 565، 569، 570،
571، 573، 577، 578، 599،
602، 612، 618، 654، 655،
659، 661، 670، 675، 682،
688، 689، 697، 703، 710،
711، 752.
التلاتي مهنّي بن يحيى) : 144.
التّنوحي (عزالدّين) : 105، 541، 622.
التندميرتي (أبو يوسف يعقوب بن صالح):
135.
التّندميرتي : (أبو عفيف صالح بن نوح):
136.

ـ ث ـ

ثعلب : 704 .
ثعلبة : 515، 517 .
الثّعلبي : 580 .
الثميني (عبد العزيز) : 160، 162،
187، 217، 230، 232، 237،
245، 249، 262، 263، 280،
281، 282، 291، 300، 338،
417، 421، 465، 477، 506،
528، 544، 547، 549، 551،
552، 553، 554، 557، 558،
569. 570، 571، 575، 578،
599، 602، 603، 612، 618،
654، 659، 661، 670، 675،
682، 698، 710، 711، 752.
الثميني (محمد بن صالح) : 85، 86.

ـ ج ـ

جابر بن زيد : 22، 23، 47، 50، 51،
52، 53، 60، 64، 71، 81، 98،
101، 103، 104، 107، 142،
176، 184، 221، 228، 266،

286، 293، 326، 349، 407،
413، 414، 448، 481، 531،
535، 537، 548، 602، 603،
604، 607، 608، 623، 647،
650، 677، 679، 681، 682،
688، 689، 694، 639.
جابر بن عبد الله : 99، 657، 667،
669، 706.
الجاحظ : 91، 110 .
الجادوي (أبو زكرياء يحيى) : 147.
الجادوي (سعيد) : 76، 77، 141،
142، 171، 172، 185.
الجبّائي : 323، 373، 558، 582،
641، 650، 651، 696.
جبريل (عليه السلام) : 79، 98، 99،
335، 336، 368، 377، 384،
406، 752.
الجرجاني (الشريف) : 242، 310،
318، 492، 610، 700، 732.
الجعبيري (فرحات) : 13، 16، 17،
58، 122، 124، 136، 137، 148،
151، 152، 165، 247.
الجعد بن درهم : 100، 350 .
جعفر السّماك : 104 .
جعفر الصّادق : 101، 454 .
الجعفري (محمد علي ناصر) : 201،
206، 208، 244، 369، 415،
454، 455، 715.
الجلالمي (أبو هارون) : 451 .
الجلالين (السيوطي . المحلّى) : 370،
374، 380، 399، 428، 429،
430، 431، 432، 434، 436،
568، 579، 592، 596، 603،
608، 609، 610، 611، 613،
614، 618، 654، 670، 672،
673، 691، 696، 697، 708،
719، 720، 721، 723، 727.
الجنّاوني (أبو زكرياء يحيى) : 61،
116، 117، 138، 141، 146،
148، 195، 196، 197، 253،
258، 259، 261، 300، 449،
508.
الجنّاوني (سلامة) : 571 .
الجهني (عقبة بن عامر) : 358 .
الجهم بن صفوان : 113، 209، 413،
456، 491، 716.
جولدتسيهر : 34 .
الجوهري : 20، 525، 526، 704.
جويبر : 329 .
الجويني (إمام الحرمين) : 226، 289،
457، 562 .
جيب (مستشرق) : 191 .
الجيطالي (إسماعيل) : 23، 62، 81،
113، 116، 122، 123، 142،
150، 160، 161، 178، 195،
208، 289، 290، 291، 300،
326، 332، 377، 378، 405،
417، 421، 431، 434، 438،
439، 440، 451، 452، 457مكرر،
462، 478، 484، 505، 564،

629، 631، 657، 659، 660،
678مكرر، 681، 693، 703، 710،
734، 737، 744، 745، 750،
761، 762.
جيّوم (ألفرد) : 345 .

— ح —

حاجب الطّائي : 107، 418 .
الحارثي (سالم بن أحمد) : 221 .
الحاكم : 555، 594، 667.
الحجّاج (بن عبد الله) : 36 .
الحجّاج (بن يوسف) : 100، 414.
حذيفة بن اليمان : 436، 438، 515.
حسّان (بن ثابت) : 322 .
الحسن البصري : 100، 223، 264،
276، 280، 287، 414، 415،
515، 520، 523، 532، 534،
673، 696، 704، 723، 724،
744، 750.
الحسن بن علي : 37 .
حسن حسني عبد الوهاب : 58، 59،
76، 112 .
حسين باي (بن علي) : 76، 185 .
الحسين (بن علي) : 50، 101 .
الحضرمي (وائل بن أيوب) : 349،
419.
حفص (ابن ابي المقدام) : 44 .
الحفصي (أبو عمر عثمان) : 126.
حفص الفرد : 308 .
الحكم : 523 .
الحلبي (مصطفى البابي) : 221، 334،
350.
الحليمي : 711 .
حمزة الكوفي : 106، 418، 419.
حمّو (الشيخ) : 151 .
حوّاء : 697، 699.
الحوت (كمال يوسف) : 63، 117.
الحيلاتي (سليمان) : 124، 134،
143، 157، 160.

— خ —

الخدري (أبو سعيد) : 626، 647،
668.
خردلة : 51، 142 .
الخروصي : 85 .
الخروصي (سعيد بن خلف) : 184.
الخضر : 399 .
الخطّابي : 499، 625.
خلف بن السّمح : 57 .
خليل : 523 .
الخليلي (أحمد) : 11، 14، 78، 80،
88، 93، 200، 219، 222، 230،
246، 312، 313، 500، 714.
الخليلي (احمد بن خلفان) : 202.
الخليلي (المحقق) : 573 .

— د —

الدّارمي : 62، 64، 67، 224، 359،
360، 437، 440، 497، 509،

510، 532، 537، 546، 621،
623، 669، 682، 697، 706،
748.
الدّاودي : 687 .
دبّوز (محمد علي) : 83، 572 .
الدّرجيني (أحمد) : 48، 49، 50، 52،
55، 59، 79، 81، 104، 105،
106، 107، 108، 109، 112،
113، 114، 115، 118، 119،
120، 122، 124، 414، 416،
417، 418، 419، 420، 470،
688، 757، 758، 762.
درغوث باشا : 59، 137.
الدّسوقي (ابراهيم) : 453.
الدّقاق (أحمد يوسف) : 223 .
الدّواني : 367، 629، 714.
الدّيصاني (أبو شاكر) : 351 .

ـ ذ ـ

الذّهبي : 51، 413 .
ذو الخنيصرة (عمر) : 41 .

ـ ر ـ

الرّازي (الفخر) : 260، 289، 304،
305، 307، 310، 328، 329،
365، 367، 368، 370، 372،
373، 375، 376، 377، 378،
382، 386، 567، 568، 582،
584، 591، 592، 595، 597،
615، 619، 644، 645، 658،
659، 662، 663، 664، 665،
667، 668، 670، 671، 672،
673، 674، 675، 681، 684،
686، 688، 689، 690، 706،
708، 713، 714، 716، 717،
718، 719، 722، 725، 726،
727، 730، 732، 733، 735،
736، 740، 742، 743، 744،
747، 748، 749، 754.
الرازي (يحيى بن معاذ) : 754، 755.
الرّاغب (الاصبهاني) : 205، 312.
الرّبيع بن حبيب : 34، 41، 50، 80،
84، 98، 104، 105، 106، 107،
108، 145، 176، 213، 229،
264، 272، 273، 274، 276،
277، 278، 279،
280، 281، 286، 287، 294،
300، 301، 321، 324، 325،
326، 327، 328، 329، 331،
332، 333، 334، 336، 349،
358، 399، 406، 407، 408،
409، 417، 418، 419، 427،
436، 440، 441، 448، 463،
481، 482، 507، 509، 531،
536، 537، 541، 573، 588،
620، 621، 622، 623، 646،
647، 648، 654، 658، 678،
679، 682، 694، 747، 648،

757، 760.
الرّستاقي (خميس بن سعيد) : 221، 247، 277، 278، 279، 280، 281، 282، 283، 287، 306، 408، 409، 410، 411، 417، 426، 433، 438، 459، 469، 472، 475، 477، 499، 500، 502، 543، 548، 549، 556، 574، 575، 578، 580، 590، 591، 592، 594، 595، 696، 697، 701، 708، 746، 753.
الرسول (محمد ﷺ) : 11، 14، 20، 33، 37، 40، 41، 42، 47، 48، 60، 61، 62، 64، 66، 67، 69، 70، 72، 73، 77، 78، 79، 80، 98، 99، 104، 108، 113، 145، 149، 152، 164، 178، 223، 228، 229، 263، 272، 274، 281، 293، 294، 326، 331، 334، 335، 336، 337، 340، 347، 351، 354، 358، 359، 360، 363، 368، 384، 406، 407، 408، 410، 413، 414، 418، 425، 426، 435، 436، 437، 438، 439، 440، 463، 475، 481، 490، 491، 493، 494، 495، 496، 498، 500، 509، 510، 515، 516، 517، 529، 531، 532، 533، 535، 537، 539، 540، 546، 555، 563، 569، 572، 573، 576، 578، 580، 583، 585، 586، 588، 589، 590، 594، 595، 596، 597، 598، 602، 603، 604، 607، 620، 621، 622، 623، 624، 625، 626، 631، 642، 647، 648، 651، 653، 654، 656، 657، 658، 659، 660، 661، 663، 665، 666، 667، 668، 669، 670، 671، 673، 676، 677، 678، 679، 680، 681، 682، 683، 686، 689، 690، 697، 705، 744، 746، 747، 748، 749، 750، 752، 755، 756، 757، 760، 765، 766، 772.
رضا (رشيد) : 46، 714، 734، 736.
الرقيشي (أحمد بن عبد الله) : 107 .
الرواحي (سالم بن محمد) : 352 .
الرّواحي (ناصر بن سالم) : 94، 202، 205، 225، 227، 237، 252، 257، 258، 263، 247، 349، 400، 463، 551.
روبناتشي الايطالي : 117 .
روح القدس : 206 .

— ز —

زادة (الشيخ) : 422 .
زايد (عزة محمد عبد المنعم) : 305،

307، 314، 316.
الزبير بن العوّام : 41، 47، 56، 72.
الزّجاج : 132، 223، 328، 704.
الرزكلي : 35، 36، 38، 41، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 55، 57، 58، 59، 68، 71، 82، 91، 92، 95، 100، 101، 104، 110، 111، 112، 117، 118، 121، 122، 132، 205، 210، 215، 242، 285، 288، 289، 322، 323، 324، 331، 335، 336، 344، 347، 353، 358، 361، 362، 367، 370، 382، 407، 412، 413، 414، 515، 523، 532، 589، 591، 643، 650، 661، 663، 706، 739، 754.
الزّمخشري : 132، 145، 205، 220، 262، 309، 310، 327، 328، 330، 332، 333، 334، 341، 362، 363، 370، 372، 373، 376، 378، 379، 380، 432، 573، 579، 584، 592، 596، 600، 609، 610، 615، 618، 619، 671، 672، 673، 674، 685، 691، 708، 720، 723، 727، 738، 739، 741، 742، 743.
الزّهري : 405 .
زياد ابن أبيه : 43، 49 .
زياد بن الأصفر : 63 .
زياد بن حفصة : 48 .
زيد بن ارقم : 589 .
زيد بن ثابت : 82 .
زيد بن علي : 101، 717.

— س —

سالم بن راشد (الامام) : 201.
سالم العدّالي : 125، 352، 439، 444، 467.
سالم بن يعقوب : 19، 52، 77، 84، 85، 127، 128، 135، 142، 151، 157، 160، 172.
السّالمي (أحمد) : 104، 105، 200 .
السّالمي (سليمان) : 104، 105، 200.
السالمي (عبد الله) : 34، 37، 39، 40، 42، 93، 104، 200، 202، 209، 211، 228، 237، 241، 244، 245، 246، 247، 248، 249، 256، 258، 299، 300، 302، 307، 310، 311، 313، 314، 315، 317، 318، 322، 323، 326، 328، 331، 333، 334، 336، 337، 338، 351، 352، 367، 392، 393، 405، 427، 462، 478، 479، 480، 492، 497، 499، 501، 541، 545، 549، 550، 552، 553، 554، 558، 567، 568، 569،

570، 571، 572، 573، 574، 578، 584، 586، 589، 590، 605، 606، 608، 609، 614، 615، 616، 618، 620، 621، 622، 639، 641، 642، 643، 644، 645، 646، 647، 649، 652، 654، 655، 670، 672، 674، 679، 681، 682، 689، 690، 693، 696، 697، 698، 699، 701، 703، 708، 710، 711، 712، 714، 715، 737، 741، 745، 746.
السالمي (عبد الله بن محمد): 200.
السالمي (محمد بن عبد الله): 200.
السّجستاني (محمد بن كرّام) : 491.
سحنون: 15، 16، 57، 353.
سخاو : 105 .
السّدّي : 643 .
السّدْويكشي : (ابو القاسم بن يونس): 135.
السّدويكشي (عبد الله) 128، 130، 147، 150، 151، 152، 153، 175، 179، 183، 187، 210، 212، 215، 216، 244، 310، 311، 313، 314، 318، 354، 370، 371، 372، 373، 374، 391، 421، 424، 457مكرر، 458، 459، 462، 484، 539، 571.
السدويكشي (عمر الويرابي) : 141، 160، 169.
سراقة : 408 .
سعد ابن أبي وقاص : 47، 72، 82 .
السّعدي (جميل بن خميس) : 497، 500، 505، 528، 531، 532، 533، 536، 599، 603، 605، 606، 612، 615، 618، 626، 629، 631، 632، 633، 635، 639، 641، 642، 649، 650، 652، 703، 734، 738، 745، 747، 751، 752، 763.
سعيد (بن علي الخيري الجربي): 136، 162، 165، 180.
سلمان الفارسي : 79، 360.
السّمائلي (محمّد بن عبد الله) : 127.
السّويدي (يحيى بن يحيى) : 169.
سيدة (اسماعيل كاشف) : 88 .
السّيابي (أحمد بن سعود) : 203.
السّيابي (سالم بن حمّود) : 87، 203.
السّيوطي (جلال الدّين) : 70، 71، 91، 111، 429، 661، 703، 761.

— ش —

شاكر (أحمد محمد) : 274 .
الشّابي (علي) : 93، 94، 95، 425 .
الشّافعي : 71، 284، 289، 347، 502، 583، 584، 586.
الشّرفي (عبد المجيد) : 96، 207 .
شعراوي (متولي) : 400 .
شعيب (أبو معروف) : 106، 107، 213، 419.

شلبي (عبد الحفيظ) : 528 .
شلبي (هند) : 523 .
شلبي (متولّي يوسف) : 241 .
الشمّاخي (أحمد) : 40، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 55، 58، 59، 60، 66، 67، 68، 81، 85، 94، 104، 105، 106، 107، 108، 109، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 120، 122، 123، 124، 126، 128، 129، 131، 132، 133، 134، 135، 136، 137، 139، 141، 143، 147، 148، 161، 163، 164، 165، 169، 179، 184، 185، 186، 195، 213، 215، 217، 220، 223، 227، 251، 261، 267، 287، 288، 289، 298، 299، 300، 303، 304، 307، 316، 322، 323، 324، 351، 354، 355، 357، 372، 378، 379، 387، 390، 394، 414، 418، 419، 420، 451، 470، 490، 492، 493، 494، 496، 497، 503، 504، 507، 508، 509، 510، 512، 514، 516، 517، 518، 519، 520، 522، 523، 531، 536، 548، 565، 577، 588، 589، 592، 603، 679.
الشمّاخي (عامر) : 95، 114، 123، 124، 141، 151، 152، 161، 178، 195، 218، 390، 403، 424، 457، 521، 540، 589، 702، 703، 760.
الشّنواني : 634 .
الشّهرستاني : 33، 95، 100، 121، 206، 301، 345، 365.
الشيطان : 409، 411، 475.
الشيباني (خليفة) : 131 .
الشيباني (عمرو التّومي) : 105 .

— ص —

صحار (العبدي) : 104، 414، 418.
الصّالحي : 641 .
الصّدغياني (أبو عبد الله) : 68، 69، 70، 172، 184، 546، 577، 630، 631.
الصّدغياني (زكرياء) : 136 .
صفية (عمّة الرسول عليه السلام): 682.
صقر (أحمد) : 271 .
الصّنهاجي (أبو منصور) : 112 .
صهيب (الرومي) : 360 .
صولة الغدامسي : 66، 67، 68، 69، 70، 81، 134، 163، 164، 184، 287، 288، 289، 298، 303، 304، 307، 317، 322، 323، 351، 355، 357، 372، 379، 387، 394، 492، 493، 496، 497، 503، 504، 507، 508، 509، 510، 512، 522، 523، 531، 536، 548، 573، 589، 603، 679.

206، 259، 260، 265، 326، 349، 350، 401، 429، 480، 491، 537، 605، 606، 656، 713، 718، 725، 729، 748.

ـ ض ـ

الضّحاك : 276، 329 .
ضرار بن عمرو : 308، 639، 640، 650، 698.

ـ ط ـ

الطّالبي (عمّار): 48، 52، 57، 105، 119، 120، 367.
الطّالبي (محمد) : 15، 17، 58، 102، 271، 401، 402، 415، 503.
الطّرميسي (أبو موسى عيسى) : 123 .
طلحة : 41، 47، 56، 72 .
الطّبراني : 407، 408، 580، 597.
الطّبري : 63، 91، 110، 354، 641، 639.
الطّيبي : 621 .

ـ ع ـ

عائشة (أم المؤمنين) : 47، 79، 228، 235، 236، 335، 336، 340، 580، 588، 589، 649.
عادل (العوّا) : 191، 305 .
عامر (عبد المنعم) : 352، 587.
عباد (بن علقمة المازني) : 49 .
عبد الباقي (محمد) : 84 .
عبد الجبار (القاضي) : 118، 192، 233، 245، 271، 284، 302، 320، 329، 330، 332، 357، 361، 373، 377، 381، 382، 387، 390، 392، 412، 413، 414، 415، 416، 455، 490، 494، 522، 527، 535، 542، 545، 550، 552، 553، 559، 560، 561، 581، 582، 588، 613، 615، 619، 635، 639، 640، 642، 645، 655، 656، 658، 662، 670، 671، 672، 673، 680، 689، 690، 691، 698، 706، 707، 709، 736، 741، 742، 743، 747، 749.
عبد الحميد (علي عبد المنعم): 562.
عبد الرّحمٰن (بن رستم): 58، 419.
عبد الرّحمٰن (بن عوف): 72 .
عبد الرّحمٰن (محمد) : 260.
عبد الرّحيم (بن محمد قاسم): 344.
عبد الرّزاق : 651 .
عبد السّلام (عبد القدّوس): 417.
عبد القيس : 496 .
عبد الله (بن اباض) : 16، 46، 51، 52، 53، 54، 57، 60، 72، 101، 103، 105، 108، 167، 184،

300، 301، 412، 506، 534،
539.
عبد الله (بن سبأ) : 47، 100 .
عبد الله (بن الصفّار): 63 .
عبد الله (بن عبد العزيز): 106، 107،
213.
عبد الله (بن عمر): 289، 408، 595،
620.
عبد الله (بن عمرو) : 41 .
عبد الله (بن وهب الرّاسبي): 47، 56،
176، 412.
عبد الله (بن يحيى): 55، 108.
عبد الله (بن يزيد الفزاري): 109، 177،
213، 350، 394، 419.
عبد الله (اللّنتي) : 116 .
عبد الله (النّزوي العماني) : 387 .
عبد الله (النّفوسي) : 118 .
عبد الملك (بن محمد بن عطية السّعدي):
55.
عبد الملك (بن مروان): 38، 52، 53،
60، 72، 100، 104، 176، 184،
412، 413.
عبده (محمد) : 46، 94، 312، 335،
580، 581، 584، 585، 592،
595، 616، 636، 656، 662،
665، 675، 677، 692، 693،
702، 719، 721، 724، 728،
729، 733، 734، 739، 742،
758، 759.
عبد الوهاب (بن رستم) : 56، 106،
109، 144، 213، 419، 420.
عبيد (بن الأصفر) : 63 .
عبيد (العطّار) : 99 .
عبيد الله (بن زياد) : 49، 50، 51.
عثمان (أحمد كريم) : 271 .
عثمان (عبد الكريم) : 192 .
عثمان (بن عفّان) : 35، 42، 46، 48،
49، 51، 71، 78، 99، 410، 533،
534، 773.
العربي (إسماعيل) : 420 .
عرقوب : 525 .
عروة (بن أديّة) : 36، 42، 49.
عزير : 417 .
عطاء : 281 .
العظم (صادق جلال) : 400 .
عفيفي (أبو العلاء) : 350 .
عكرمة : 644 .
العلّ (خالد عبد الرّحمن) : 406.
العلائلي (عبد الله) : 22 .
العلّاف (أبو الهذيل) : 308، 361،
494، 641.
علقمة : 331 .
علي (ابن أبي طالب) : 22، 35، 36،
37، 38، 39، 41، 42، 43، 47،
48، 49، 51، 56، 57، 66، 69،
71، 72، 77، 78، 281، 331،
333، 359، 360، 410، 411،
412، 415، 427، 441، 498،
534، 589، 652، 757.
علي (باشا) : 142 .

عمر (بن حمّادي) : 34 .
عمر (بن الخطّاب) : 41، 42، 48، 49، 50، 56، 72، 77، 98، 172، 185، 280، 359، 409، 410، 432، 555، 572، 583، 750.
عمر (بن عبد العزيز) : 37، 72، 172، 412، 758.
عمر (بن مرزوق) : 85 .
عمر (ونيس) : 156 .
عمران (بن حصين) : 100 .
عمرو خليفة (النّامي) : 23، 24، 50، 56، 61، 87، 95، 102، 103، 104، 105، 107، 109، 113، 116، 118، 120، 123، 124، 213، 272، 300، 351، 353، 418، 654، 762.
عمرو (بن العاص) : 43، 71، 73، 358.
عمرو (بن عبيد) : 110، 416، 535.
عمرو (ابن اليحمد) : 50 .
عمرو مسعود (أبو القاسم) : 84، 105.
عمروس (بن فتح) : 56، 61، 105، 107، 109، 177، 492، 537.
العنبري : 259 .
عون الله (سليمان) : 87 .
عوض (خليفات) : 49، 50، 52 .
عيسى (عليه السلام) : 347، 348، 382، 666، 677، 755.
عيسى بن علقمة المصري : 108، 109، 177، 602 .

ـ غ ـ

الغاية : 112 .
غرابة (حمودة) : 453 .
الغزالي (أبو حامد) : 68، 75، 121، 192، 208، 226، 292، 301، 305، 306، 310، 410، 453، 403، 542، 545، 552، 555، 556، 558، 586، 681.
الغول (رمضان بن أحمد): 161.
غيلان (الدّمشقي) : 100، 106، 413، 418، 448، 481، 534.

ـ ف ـ

الفارابي (أبو نصر) : 298 .
فاروق (عمر فوزي) : 102 .
فاطمة (بنت الرسول عليه السلام): 682.
الفاكهاني: 523 .
الفرسطائي (أبو يحيى): 451.
فرعون : 69، 401، 412، 614، 645.
فونتان (جان) : 206 .

ـ ق ـ

قابوس (السلطان) : 88 .
قابيل : 529 .
قتادة : 276، 334، 437، 525، 569، 704، 744.

القرطبي (المفسّر): 285، 558، 568، 580، 583، 584، 592، 597، 619، 626، 644، 645، 649، 650، 651، 652، 655، 657، 658، 668، 690، 693، 708، 719، 722، 725، 731.
القشيري : 645 .
القفّال : 289، 689.
القلهاتي : 36، 352 .
قنبس (عبد الحليم محمد): 406.
القنّاص (يحيى) : 156 .
القيرواني (ابن ابي زيد): 111، 278، 288.
القيرواني (أبو العرب) : 58 .
القيرواني (الرّقيق) : 758.

— ك —

الكدمي (أبو سعيد) : 499 .
كراق : 271 .
كعب (الأحبار) : 532، 750 .
كليب : 745 .
كهلان (المعتزلي) : 419، 420، 469، 470.
كوبرلي (بيار) : 24، 35، 56، 60، 61، 102، 103، 105، 108، 116، 117، 120، 123، 124، 140، 151، 300، 353، 414، 424، 448، 449، 457، 538.
الكوثري (محمد زاهد): 33، 45، 436.

— ل —

الله (جلّ جلاله) : قلّ أن تخلو منها صفحة.
لبيد (الشاعر) : 402 .
اللّقاني : 226، 461، 478، 479، 697.
لويكي : 127 .
الليني (رمضان) : 86 .
لوط (عليه السلام) : 69، 676 .
لوقا : 401 .

— م —

الماتريدي (أبو منصور) : 111، 118، 177، 193، 204، 219، 250، 255، 283، 310، 349، 363، 364، 376، 404، 422، 453، 454، 464، 474، 482، 766.
مادي (محمد خليفة) : 154 .
مالك (بن أنس) : 15، 16، 58، 68، 71، 283، 285، 287، 288، 291، 502، 549، 584، 586، 631، 757، 761.
المأمون (عبد الله بن هارون): 110، 345، 350، 389، 770.
المبرّد : 36، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 48، 54، 754.
متّى : 401 .
المتوكّل (جعفر بن محمد) : 111، 353، 770.
مجاهد : 276، 329، 525، 644.

المحشّي (محمد بن عمر ابن أبي ستة): 34، 35، 40، 63، 64، 93، 104، 144، 145، 146، 147، 148، 150، 157، 158، 160، 179، 180، 181، 194، 195، 196، 197، 200، 202، 211، 212، 213، 217، 219، 220، 221، 222، 229، 239، 240، 241، 252، 259، 260، 261، 262، 266، 273، 276، 277، 278، 279، 280، 281، 282، 286، 287، 288، 289، 290، 291، 293، 300، 317، 319، 321، 326، 327، 328، 329، 330، 332، 333، 334، 336، 354، 374، 405، 406، 407، 408، 409، 410، 411، 415، 421، 426، 427، 428، 436، 440، 441، 442، 454، 457، 457مكرر، 460، 470، 477، 492، 493، 494، 495، 507، 508، 510، 511، 514، 516، 518، 541، 571، 574، 583، 584، 585، 589، 592، 593، 620، 621، 623، 624، 625، 628، 631، 643، 647، 648، 649، 650، 651، 652، 657، 658، 659، 670، 678، 678مكرر، 679، 681، 687.

محمد (حسن) : 58، 112، 113، 116، 117، 118، 119، 120، 122، 128، 451.

محمد (عيران) : 352 .

محمد (ماهر حمادة) : 37 .

محمد (محفوظ) : 84، 165.

محمد (محيى الدّين عبد الحميد): 33.

محمد (يوسف موسى) : 562 .

المدني (سليمان الجربي) : 138 .

المرزوقي (محمد) : 59 .

المرساوني (نوح بن سعيد) : 124.

مريم : انظر فهرس الآيات القرآنية.

مروان (بن محمد) : 55، 100 .

مسروق : 335، 336 .

مسلم : 62، 64، 67، 69، 80، 99، 257، 279، 280، 281، 292، 332، 335، 359، 360، 407، 437، 439، 440، 496، 509، 510، 532، 597، 598، 623، 624، 625، 626، 648، 657، 668، 669، 680، 683، 686، 690، 706، 711، 746، 748.

المسيح (عليه السلام) : 241، 350.

المصعبي (محمد) : 141 .

المصعبي (يوسف) : 64، 72، 74، 75، 76، 78، 93، 95، 128، 140، 141، 150، 153، 160، 170، 171، 180، 181، 183، 184، 199، 200، 211، 247، 252، 255، 262، 275، 276، 277، 291، 318، 319، 321، 323،

324، 327، 328، 330، 332، 333، 337، 354، 370، 374، 377، 378، 379، 380، 386، 388، 399، 419، 428، 429، 430، 431، 432، 434، 436، 457، 457 مكرر، 460، 461، 466، 470، 471، 474، 476، 477، 479، 484، 511، 512، 513، 515، 517، 522، 531، 542، 549، 568، 579، 592، 594، 596، 603، 608، 609، 611، 613، 614، 618، 634، 636، 654، 660، 670، 671، 672، 673، 691، 696، 697، 698، 707، 720، 723، 727.
معاذ : 583 .
معاوية (ابن أبي سفيان): 35، 36، 37، 38، 41، 42، 43، 47، 49، 50، 51، 69، 71، 73، 411، 412، 413.
معبد (الجهني) : 100، 413.
المعرّي : 32 .
المعزّ (بن باديس) : 58، 59.
المعزّ (لدين الله الفاطمي) : 112، 113.
معمّر (بن عبّاد السّلمي) : 362 .
معمّر (علي يحيى) : 86، 119، 120، 135، 165، 186، 213، 418.
مغنية (محمد جواد) : 101، 522، 580، 581، 584، 585، 591، 592، 597، 600، 610، 615، 616، 619، 644، 655، 656، 660، 661، 662، 694، 708، 713، 714، 720، 722، 725، 730، 731، 732، 735، 736، 737، 742، 743.
المفيد (الشيخ) : 717 .
مقاتل بن سليمان (المفسر): 644، 716، 717.
المقري (أحمد بن محمد) : 205 .
مكائيل (عليه السلام) : 384 .
المكّي (أبو مسلم) : 276، 631.
المَلَطي : 33، 45، 63.
المنَاوي : 209، 210.
المهنا (بن جيفر) : 351 .
موتيلنسكي : 133 .
موسى (عليه السلام) : 69، 281، 301، 325، 326، 327، 329، 331، 340، 341، 347، 355، 356، 364، 370، 371، 372، 390، 394، 399، 400، 401، 614، 666، 677، 707، 708.
الميورقي (يحيى بن اسحاق) : 59، 122.

ـ ن ـ

ناصر (محمد) : 85 .
نافع (المقرئ) : 523 .
النّسائي : 62، 64، 407، 437، 496، 497، 509، 516، 532، 537،

546، 623، 624، 626، 648، 657، 748.
النّصراني (سوسن) : 413 .
النّشار (علي سامي) : 111 .
نطيف (مصطفى) : 299 .
نفّاث : 109 .
النّظّام : 110، 361 .
النّعمان (القاضي) : 112 .
النّفوسي (مهدي) : 419، 420.
النّهدي (أبو محمد) : 415 .
النّووي : 661 .
نوح (عليه السّلام) : 69، 579، 666، 676، 677.

— هـ —

هابيل : 529 .
هارون (عليه السلام) : 614 .
هانئ (بن الخطاب الأرحبى) : 48 .
هشام (بن عبد الملك بن مروان) : 413.
الهوّاري (أبو يحيى زكرياء): 135 .
الهواري (هود بن محكّم) : 144، 145، 332، 672، 710، 721.
هود (عليه السلام) : انظر فهرس الايات القرانية .

— و —

الوارجلاني : انظر (أبو يعقوب) .
الواسطي (عبد الغفّار) : 281.
واصل (بن عطاء) : 100، 101، 110، 414، 415، 416، 418، 470، 481، 534.
الوسياني : 116 .
الوليد (الخليفة الاموي) : 414.
ونسنك : 20، 34، 62، 64، 67، 69، 73، 77، 99، 102، 224، 228، 258، 264، 272، 275، 279، 280، 281، 288، 293، 332، 337، 358، 359، 360، 407، 408، 414، 426، 437، 438، 439، 440، 441، 451، 491، 496، 497، 498، 509، 510، 516، 531، 532، 537، 541، 546، 555، 569، 576، 578، 580، 581، 585، 588، 590، 594، 597، 598، 603، 604، 620، 621، 622، 623، 624، 625، 626، 642، 646، 647، 648، 657، 659، 667، 668، 678، 679، 680، 682، 683، 690، 697، 706، 711، 746، 748، 752، 760.
الويراني (قاسم) : 457مكرر، 460، 462، 464.

— ي —

ياقوت (الحموي) : 35، 48، 134.
اليسجني (داود بن ابراهيم) : 83 .

اليسجني (محمد بن صالح) : 167 .
يسوع : 401 .
يزيد (بن معاوية) : 50 .
يعقوب (عليه السلام) : 206 .
يعيش (بن موسى الزّواغي): 124.
يوسف (بن عمرو الثقفي) : 101 .
يونس (عليه السلام) : 596، 691 .
اليونسي (قاسم بن سعيد) : 143 .
اليونسي (عبد الرّحمٰن): 142.

فهرس الطّوائف
والقبائل والفرق

— أ —

آل البيت : 38، 66، 102، 176 .
آل ويرّو : 141 .
الإباضية : لا تكاد تخلو صفحة منها .
الأتراك : 170 .
الأزارقة : 39، 40، 41، 45، 46، 51، 53، 60، 62، 64، 108، 505، 522، 539، 637، 756 .
الأزرد : 47 .
الاسماعيلية : 101 .
الأشعرية (الأشاعرة) : 44، 111، 117، 121، 145، 164، 175، 177، 180، 182، 184، 186، 192، 201، 204، 212، 218، 238، 240، 241، 245، 247، 249، 255، 257، 268، 289، 291، 292، 294، 301، 304، 305، 309، 310، 311، 317، 319، 321، 328، 330، 331، 335، 339، 340، 341، 360، 364، 365، 369، 378، 396، 415، 420، 422، 431، 442، 453، 455، 457، 460، 461، 463، 464، 466، 474، 477، 478، 479، 484، 491، 493، 499، 522، 523، 524، 542، 543، 546، 550، 552، 556، 558، 559، 561، 566، 568، 570، 574، 577، 591، 595، 596، 597، 600، 604، 608، 610، 630، 631، 639، 655، 656، 657، 659، 661، 679، 683، 687، 696، 697، 701، 704، 710، 715، 766، 767، 767، 768 .

أصحاب العدل والحرّية (أهل العدل) : 66، 102، 103، 201، 414، 415 .
الأغالبة : 109، 353، 770 .
الإمامية : 101، 201، 368، 396، 522، 534، 591، 600، 661، 717، 720 .
الأموية (بنو أمية) : 37، 38، 50، 69، 51، 52، 102، 111، 173، 176، 412، 463، 481، 534، 758 .
أهل الأرجاء(المرجئة): 66، 102، 110، 113، 141، 455، 468، 479، 494، 495، 499، 505، 506، 522، 537، 550، 551، 582، 586، 591، 599، 605، 608، 620، 631، 655، 680، 682، 752، 763 .
أهل الاستقامة : 39، 56، 89، 131، 416، 566، 716 .
أهل الأهواء والبدع (المبتدعة) : 15، 16، 38، 40، 42، 58، 93، 182، 757، 769 .
أهل الإيمان : 17، 35 .
أهل التوحيد : 61، 736 .
أهل الحديث (أصحاب) : 110، 273، 360، 365، 491 .
أهل الحق : 131، 152، 154، 456 .
أهل الخلاف : 173، 516 .
أهل الدّعوة : 35، 52، 55، 56، 57، 60، 71، 89، 108 .
أهل الدّهر (الدّهرية الدّهريون) : 97، 141، 192، 201، 258، 259، 351، 518 .
أهل الرسّالات السماوية : 32 .
أهل السنّة (سنّيون ــ السنّة)، 15، 33، 34، 36، 37، 38، 42، 66، 67، 68، 88، 89، 92، 102، 109، 110، 111، 177، 184، 225، 226، 273، 365، 404، 415، 482، 493، 549، 650، 717 .
أهل الفكر (المعتزلة) : 200.
أهل القبلة : 16، 171، 455، 517 .
أهل الكتاب : 31، 120، 206، 209، 413، 719، 759 .
أهل النهروان : 40، 41، 48، 72 .
أهل الوعد : 102 .
أهل الوعيد : 102 .
أولاد نائل : 165 .

ــ ب ــ

البابلية (الحضارة) : 401 .
البربر : 78، 79، 80 .
بنو إسرائيل : 401، 601، 662، 671، 755 .
بنو الجلود : 134 .
بنو راسب : 413 .
بنو رسم (الرّستمية) 56، 105 .
بنو سعد : 36 .
بنو العباس (العباسية) : 37، 69، 110، 111، 173، 353، 758، 770 .
بنو قريضة : 590 .
بنو مصعب (ميزاب) : 79، 141، 173 .

بنو هاشم : 37 .
بنو واسين : 112 .
البوذية : 22 ، 96 .

ـ ث ـ

الثنوية : 141، 258، 260، 518 .

ـ ج ـ

الجبرية (المجبرة) : 102، 141، 308، 415، 420، 425، 427، 431، 432، 433، 434، 435، 438، 439، 441، 442، 446، 447، 448، 449، 450، 451، 455، 456، 459، 463، 464، 473، 480، 481، 484، 487، 563، 639، 739، 771 .
الجعفرية : 101، 368 .
الجهمية : 108، 141، 156، 208، 209، 364، 413، 428، 448، 451، 456، 494، 701، 703 .
الجوف : 50 .

ـ ح ـ

الحرورية (الحروريون): 15، 39، 48، 51 .
الحشوية : 141، 372، 709 .
الحنبلية (الحنابلة) : 70، 130، 360، 366، 367، 368، 396، 770 .
الحنفية : 70، 130، 283، 573 .
الحفصية : 44 .

ـ خ ـ

الخزرج : 706 .
الخوارج : 15، 22، 24 ، 33 ، 36، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 50، 54، 55، 57، 60، 62، 63، 64، 65، 66، 68، 70، 71، 75، 77، 82، 84، 85، 87، 89، 102، 108، 109، 113، 131، 145، 177، 185، 193، 301، 396، 455، 489، 491، 506، 507، 508، 522، 533، 542، 552، 591، 627، 650، 717، 733، 756، 757، 767 .

ـ د ـ

الدّيصانية : 351 .

ـ ر ـ

الرّافضة (الرّوافض) : 75، 77، 141، 156، .

— ز —

الزرادشتية : 22، 96 .
الزّنادقة : 364 .
الزيدية : 101، 368، 396، 463، 468، 484، 534، 599، 717 .

— س —

السّالمية : 367 .
السبئية : 47 .
السفسطائيون : 194 .
السّمومني : 134 .

— ش —

الشافعية : 70، 130، 215، 283، 372، 373، 574 .
الشّراة : 39، 412 .
الشكّاك : 141 .
الشّيعة : 33، 36، 38، 66، 88، 101، 108، 109، 130، 145، 193، 244، 245، 269، 339، 360، 368، 369، 415، 454، 455، 463، 491، 655، 766 .

— ص —

الصّفاتية : 108 .
الصفرية : 39، 40، 46، 55، 58، 60، 63، 64، 75، 110، 141، 505، 508، 522، 599 .
صنهاجة (الصّنهاجيّون) : 59، 81 .
الصوّفية : 131 .

— ظ —

الظّاهرية : 301، 360، 368 .

— ع —

العبرانيون : 350 .
العجم : 78، 79، 80 .
العرب : 111، 170، 480، 511 .
العلوية (العلويّون) : 38، 39، 101، 534 .
العمانيون : 84 .

— غ —

الغيلانية : 100 .

— ف —

الفرس : 78، 80، 111 .
الفاطميّون : 81، 101، 112 .

ـ ق ـ

القدرية : 362، 404، 411، 414، 415، 423، 427، 429، 430، 433، 435، 436، 438، 441، 442، 443، 444، 455، 487، 586، 682 .

القعدة : 45، 53، 67 .

قريش (القرشيون) : 38، 99، 102، 176 .

ـ ك ـ

الكرامية : 494، 641

ـ م ـ

الماتريدية : 164، 255، 269، 301، 339، 360، 363، 364، 365، 378، 396، 420، 422، 453، 460، 461، 463، 474، 484، 595، 599، 717، 771 .

المارقة : 39، 42، 54، 64، 75، 586 .

المالكية : 65، 70، 130، 164، 166، 171، 184، 283، 370، 464، 523، 574.

المانوية : 402، .

المبطلة : 359.

المجبلة : 441.

المجسمة : 141، 207، 208، 259، 260، 265 .

المجوس : 141، 387، 410، 415، 435، 436، 480.

المحكمة (أهل التحكيم) : 36، 38، 39، 45، 46، 43، 50، 51، 52، 56، 66، 77، 88، 89، 101، 102، 103، 176، 412، 416، 534 .

المزدكية : 529.

المزيلة : 141.

المسيحية : 96، 349، 350، 402.

المسلمون : 31، 35، 38، 42، 43، 44، 46، 149.

المسلمون (جماعة المسلمين) 56، 57، 71، 89، 154، 176.

المشبّهة : 113، 141، 156، 207، 208، 209، 260، 265، 273، 277، 283، 285، 290، 291، 301، 332، 520 .

المعتزلة : 44، 66، 93، 94. 102، 108، 110، 111، 113، 130، 141، 145، 156، 176، 192، 201، 213، 218، 225، 226، 244، 245، 267، 268، 269، 271، 284، 292، 294، 301، 302، 305، 308، 309، 310، 311، 314، 319، 323، 325، 329، 330، 339

،340 ،353 ،357 ،358 ،360
،361 ،362 ،364 ،365 ،370
،372 ،373 ،378 ،382 ،386
،392 ،394 ،396 ،404 ،414 ،415 ،
،416 ،419 ،420 ،421 ،425 ،429
،430 ،431 ،436 ،441 ،442
،444 ،446 ،448 ،449 ،450
،452 ،454، 455، 457 مكرر، 458،
،463 ،464 ،465 ،466 ،467
،468 ،470 ،471 ،473 ،474 ،477
،478 ،480 ،481 ،482 ،484
،490 ،491 ،493 ،494 ،511 ،512
،513 ،522 ،527 ،528 ،534 ،535
،536 ،542 ،545 ،546 ،550 ،551
،553 ،558 ،559 ،560 ،561 ،562
،564 ،565 ،566 ،567 ،581
،582 ،588 ،591 ،599 ،601
،610 ،613 ،615 ،616 ،619
،627 ،635 ،637 ،639
،640 ،650 ،655 ،657 ،758
،662 ،667 ،669 ،670 ،671
،672 ،674 ،675 ،681 ،684
،686 ،696 ،698 ،716 ،717 ،726
،727 ،729 ،732 ،733 ،737 ،741
،747 ،748 ،749 ،769 ،770
. 771
الملحدة : 93، 141، 213، 447.
الموحدون (الموحّدة) : 119، 120، 192،
. 289

— ن —

النّجدية : 63، 64.
النّصارى (النصرانية) : 33، 96، 97،
111، 126، 136، 149، 206، 225،
241، 259، 260، 265، 289،
401، 480، 491، 605، 606 آ
نفوسة (القبيلة) : 87، 109، 115،
. 134
النفوسيون : 84 .
النّكار : 106، 121، 213، 218، 267،
269، 550، 552، 639، 640.

— هـ —

الهنود : 480 .

— و —

الوثنيون (الوثنية) : 97، 402، 656.
الوهبية : 56، 59، 166، 213، 391 .

— ي —

اليحمد : 50.
اليعقوبية : 241، 355 .
اليهود (اليهودية) 33، 96، 97، 148،

فهرس الاماكن

— ا —

آجلو : 166

آجيم (حومة) : 76، 165، 171، 172.

آسك: 49

اَجْلاَلم : 451.

اجنّاون: 116، 135.

ارجان: 49

الأردن: 49،88

أريغ (وادي) : 114، 115، 116

إزكى : 587.

اسفرايين: 45.

الاسكندرية: 134.

افريقيا: 46، 120، 202.

إفريقية: 58، 102، 112، 271، 401، 402، 415، 503، 758.

الأندلس: 119 .

الأهواز: 49، 51

— ب —

باريس : 58، 191.

الباطنة: 104.

باغاي : 112.

البخابخة: 83.

بريطانيا: 87.

بريل: 224.

البصرة: 41، 43، 44، 47، 50، 51، 52، 100، 104، 105، 106، 114،

308، 351، 413، 415، 416،
481، 522، 534، 539.
بغداد : 33، 44، 45، 48، 205،
298، 345، 353، 363، 419.
بقّالة: 136.
بنورة : 83.
بنزرت : 85 .
بولاق: 138.
بيروت: 33، 36، 37، 63، 84، 92،
101، 105، 111، 117، 191،
201، 223، 227، 255، 320،
321، 337، 364، 370، 400،
402، 429، 478، 540، 577،
581، 761.

— ت —

تاهرت: 57، 58، 105، 109، 118،
144، 178، 180، 213، 353.
تطاوين : 126.
تلات : 136.
تلالت : 126، 160.
تماوط: 115 .
تملوشايت: 122 .
تمولست : 114، 115 .
تناوت : 119 .
تنزانيا : 202 .
تنوف : 201 .
تونس : 17، 20، 57، 58، 59، 70،
76، 84، 85، 86، 93، 96، 99،
102، 112، 119، 120، 126،
136، 137، 142، 167، 194،
206، 207، 271، 364، 425، 523.
تونين : 114 .
تيواجن : 127 .

— ج —

جامع أبي كثير : 154، 183 .
جامع الأزهر : 85، 138، 147، 157،
160، 226 .
الجامع الأعظم (الزيتونة) : 83، 85،
86، 138 .
جامع الباسّي : 85 .
جامع بوليمان : 143 .
جامع تاجديت : 136 .
جامع تيفروجين : 124 .
جامع عقبة : 57، 353 .
جامع ليمس : 76، 172.
جامع الملاق: 150 .
الجامع الكبير : 114، 123، 142،
143، 180 .
جامع الهنتاتي : 58 .
جامع وادي الزبيب : 151، 172 .
الجبل الأخضر : 201 .
جبل دمّر : 124، 126.
جبل نفوسه : (الجبل) 19، 27، 65،
83، 87، 105، 116، 117، 118،
122، 123، 124، 134، 135،
136، 138، 141، 151، 169،

170، 179، 180، 186، 219،
247، 297، 420، 450، 451،
452، 463، 483، 637، 772.
جربة : (الجزيرة) 19، 27، 58، 59،
65، 67، 70، 72، 76، 77، 80،
83، 84، 85، 86، 94، 107، 114،
115، 118، 123، 124، 125،
126، 127، 128، 134، 135،
136، 137، 138، 139، 141،
142، 143، 146، 148، 150،
151، 152، 153، 155، 156،
157، 158، 160، 164، 165،
169، 171، 172، 179، 180،
183، 184، 186، 213، 218،
247، 266، 297، 637، 767.
الجريد : (بلاد) 81، 109، 112،
118، 122، 452.
الجزائر : 17، 57، 66، 83، 85،
118، 119، 120، 123، 125،
146، 162، 166، 170، 173،
288، 420، 422، 452.
الجزر الخالدات : 200 .
الجزيرة الفراتية: 100 .
الجزيرة العربية: 46، 402.
الجمّاري: 135 .
الجنوب التونسي : 180، 186، 452.
جيطال : 123 .

— ح —

الحامّة : 112 .
الحجاز : 47 .
حروراء : 39، 48، 51 .
الحشّان (جربة) : 56، 67، 69، 70،
72، 80، 94، 115، 125، 139.
حضرموت : 39 .
حلب : 406 .
حومة الأرباح : 158 .
حومة بازيم : 138 .
حومة بركوك : 137 .
حومة جعبيرة : 124، 143 .
حومة سدويكش : 141، 148، 157،
180.
حومة قشعيّين : 142 .
حيدر آباد : 363 .

— خ —

خازر (من ارض الموصل) : 50.
خراسان : 39، 41، 45، 50.

— د —

دبا : 41 .
درجين (قلعة بني) : 59 .
دمشق : 47، 100، 105، 223،
321، 352، 364، 406، 413،
478، 541 .
دولاب : 51 .

— ر —

رامهرمز: 49

الرَّباط : 344 .
الرَّستاق : 200، 587 .
الرَّقّة : 35 .
رُوَي : 88، 219 .
الرِّياض : 400 .
الرّي : 754 .

— ز —

زنجبار : 88، 104، 202 .
زوارا : 27 ، 109 .

— س —

سجلماسة : 39 .
سدراته : 59، 118، 122 .
السرت : 58 .
السودان : 451 .

— ش —

الشام : 50، 55، 66، 298، 410 .
شط الفجاج : 58 .
شيراز : 242 .

— ص —

صحار : 107 .
صدغيان : 83 .
صفّين : 35، 36، 42، 49، 81، 410، 589 .
الصّين : 31 .

— ط —

الطّائف : 43 .
طرابلس : 57، 66، 72، 74، 76، 106، 118، 123، 134، 142، 143، 170، 171، 185، 213.
طهران : 262 .
الطور (جبل) : 360 .
طولون (حي) : 85، 147، 161، 180.

— ع —

العراق : 43، 47، 50، 289، 331، 414.
عرفات : 78 .
عسقلان : 45 .
عُمان : 18، 19، 27، 34، 39، 50، 55، 69، 78، 80، 84، 87، 88، 93، 94، 104، 106، 107، 109، 120، 127، 145، 146، 168، 173، 184، 186، 200، 201، 202، 219، 221، 222، 230، 231، 238، 246، 305، 313، 351، 352، 354، 357، 358، 385، 388، 393، 424، 448، 518، 528، 547، 566، 587،

639، 770.
عمّان : 49 .

— غ —

غدامس : 76، 80، 163، 173، 174، 184، 186، 297 .
غرادية : 62، 123، 151، 160 .
غانة : 39، 762 .
غيزن : 77، 85، 127، 135، 157، 172.

— ف —

فاراب : 298 .
فاتو : 65، 118، 136 .
فارس : 31، 43، 413 .
الفرات : 35 .
فرسطّا : 115، 451 .
فرق : 50 .

— ق —

قابس : 58، 370 .
القابل : 200 .
القاهرة : 34، 41، 43، 45، 47، 50، 57، 84، 87، 88، 93، 95، 105، 113، 120، 123، 127، 131، 140، 141، 146، 147، 154، 161، 179، 180، 192، 205، 206، 208، 233، 255، 260، 271، 285، 299، 302، 312، 345، 350، 351، 353، 364، 395، 422، 453، 592.
قدم : 106 .
قديد : 55 .
القرارة : 85، 86، 143، 165، 571 .
قرطبة : 119 .
قسنطينة : 57 .
قصطيلية (الجريد) : 59، 180 .
القطر الليبي : 134 .
القيروان : 55، 287، 758 .

— ك —

كمبردج : 23، 87.
كناسة الكوفة : 101 .
الكوفة : 43، 47، 48، 49، 51، 109، 335، 589.

— ل —

لبنان : 94، 165، 305، 761.
لالوت : 84، 87، 109، 158.
ليبيا : 84، 87، 109، 158
ليدن : 224 .

— م —

مارتا الرّومانية : 58 .

مارث : 58 .
مانو: 58، 109 .
متيون : 123 .
مَحرم : 202 .
المدرسة الجيعانية : 138 .
المدرسة النّظامية: 289 .
المدينة المنورة : 41، 55، 69، 100، 415، 631 .
مراكش : 74، 77، 171، 185، 288.
مزغورة: 135 .
مزّو : 135 .
مزّونة : 173 .
المسجد الحرام : 416 .
مسقط : 14، 88، 230، 246 .
المشرق (بلاد) : 19، 56، 69، 104، 112، 127، 177، 247، 269، 301، 352، 392، 419، 550، 552، 573، 578، 766.
مصر : 15، 34، 46، 47، 84، 85، 87، 106، 109، 113، 120، 134، 138، 147، 157، 160، 161، 177، 197، 213، 298، 334، 358، 419، 562، 638.
المضيبي : 200 .
المغرب (بلاد) : 19، 20، 27، 39، 55، 56، 69، 70، 104، 105، 106، 107، 108، 109، 112، 121، 127، 133، 173، 177، 180، 181، 186، 200، 247، 269، 294، 301، 352، 354، 392، 419، 452، 463، 483، 550، 573، 758، 763، 766، 770، 772.
المغرب الأقصى : 171، 288، 289، 344.
مكة المكرمة: 55، 61، 62، 107، 109، 152، 335، 360، 572 .
ملشوطة : 116 .
مليكة : 136، 141، 166 .
المملكة السّعودية : 400 .
الموصل : 39 .
ميزاب (وادي) 19، 27، 65، 83، 84، 85، 86، 118، 124، 136، 138، 141، 144، 151، 157، 160، 162، 165، 180، 186، 187، 202، 571، 572، 637.

— ن —

نالوت : 86، 87.
نزوى : 50 .
نموقت : 135 .
النّهروان : 48، 49، 81، 108 .
نيسابور: 45 .

— هـ —

الهند : 31، 363، 413 .

— و —

وادي سوف : 118 .

وادي الزبيب : 124 .
وارجلان : 59، 65، 66، 69، 70، 80، 112، 115، 118، 119، 120، 167، 173، 177، 178، 179، 180، 184، 630، 631.
واسط : 48 .
والغ : 85، 124.
ودّام : 104 .
ورسيغن : 148 .
وراء النّهر : 482 .
وكالة الجاموس بالقاهرة: 86، 180.
الولايات المتحدة : 87 .

— ي —

يثرب : 525 .
يسجن (بن) : 83، 84، 85، 162، 202 .
يفرن : 83، 123، 126، 169، 170.
اليمن : 40، 47، 55، 106، 335، 532.
يوجلين : 135 .

فهرس الموضوعات

الموضوعات	الصفحة
الاهداء	5
الرّموز	7
أبواب البحث	9
تقديم الشيخ الخليلي	11
تقديم الاستاذ الطالبي	15
المقدمة	19
الباب الأول : اطار القضية العام	29
الفصل الأول : الإباضية وتسمية الفرق	31
تمهيد	31
مناقشة تمسية الفرق	33
الفصل الثاني : التراث الكلامي عند الإباضية	91
تمهيد	91
تعريف علم الكلام	92
التراث الكلامي عند الإباضية قبل ق 16/10	103
الانتاج الإباضي في أصول الدين في ق 10، 11، 16/12، 17، 18	126

المؤلفات الذاتية 128
الشروح والحواشي 131
الردود والاجوبة 163
المختصرات 174
البعد الحضاري لهذا التراث 175
الباب الثاني : الالهيات 189
الفصل الأول : الاباضية والمحكم 191
تمهيد 191
وجود الله تعالى 191
ذات الله تعالى 202
تعريف كلمة ذات لغة واصطلاحا 202
كتب الأصول وكلمة الذات 206
أسماء الله تعالى 211
1) الاسم لغة واصطلاحا 212
أ)المدلول اللغوي 212
ب) المدلول الاصطلاحي 213
2) علاقة الاسم بالمسمى 215
3) اسم الجلالة : الله تعالى 219
4) أسماء الله الحسنى 222
صفات الله تعالى 227
التعريف 227
صفات الذات 229
التعريف 229
تعداد صفات الذات ومدلولها 230
الصفة الذاتية عين الذات 240
صفات الفعل 245
التعريف 245
تعداد صفات الفعل 246
تقسيم اخر لصفات الله تعالى 248
ما يجب وما يستحيل وما يجوز في حق الله تعالى 250

الواجب في حقه تعالى 250
1) الوحدانية 251
الأدلة النقلية لوجوب الوحدانية 253
الأدلة العقلية لوجوب الوحدانية 254
2) القدم 256
3) البقاء 256
المستحيل في حق الله تعالى 257
ما يجوز في حق الله تعالى 258
تحليل سورة الاخلاص 258
تحليل قوله تعالى : ليس كمثله شيء 261
البعد الحضاري لموقف الإباضية من المحكم 263
الفصل الثاني : الإباضية والمتشابه 271
تمهيد 271
منهج الأباضية في تأويل المتشابه 274
(النور، العين، المجيء والذهاب) .
ذكر المفاهيم المقررة لبقية النصوص من المتشابه 277
(النفس، الوجه، العين ...) .
الاستواء 285
البعد الحضاري لموقف الإباضية من المتشابه عامة 292
التوسع في تحليل مسألتين من المتشابه : 298
استحالة الرؤية وخلق القرآن
استحالة الرؤية 298
النظريات العلمية المعتمدة 298
الامتداد التاريخي للقضية 300
الأدلة العقلية 302
الأدلة النقلية 311
القرآن الكريم 312
الأحاديث 335
حكم القائلين بالرؤية 338
البعد الحضاري 338

كلام الله وخلق القرآن 344
تمهيد 344
مفهوم الكلام والقرآن والخلق 345
الإباضية وخلق القرآن 349
لمحة تاريخية مع تحديد المواقف 349
حجج علماء الإباضية القائلين بالخلق 354
الحجج العقلية 354
الأدلة النقلية 356
القرآن الكريم 356
الحديث 358
الرد على الفرق الاخرى 360
مواقف الفرق الأخرى 361
الجدل حول الايات المتعلقة بالكلام 370
الرد على من يفرق بين الحكاية والمحكي 383
موقف الإباضية من الكلام النفسي 386
البعث الحضاري 388
الباب الثالث : الانسانيات 397
الفصل الأول : القضاء والقدر 399
تمهيد 399
1) قضية القضاء والقدر 403
المفهوم اللغوي 404
التطور التاريخي وظهور المعنى الاصطلاحي 407
التعريف الاصطلاحي للقضاء والقدر 421
2) الجبر والاختبار 424
الحجج النقلية 429
تأويل ما اعتمده القدرية والجبرية من القرآن 428
ـــ تأويل ما اعتمده القدرية 428
ـــ تأويل ما حمله الجبرية على ظاهره 431
تأويل ما اعتمده القدرية والجبرية من حديث 435
ـــ احاديث يحتج بها على القدرية 435

ـ أحاديث يحتج بها على الجبرية 438
الحجج العقلية 442
في الرد على القدرية 442
في الرد على الجبرية 446
الكسب 448
نشأة المصطلح 448
القول بالجبل 450
تحليل مفهوم الكسب 452
3) تحليل قضايا تتعلق بالقضاء والقدر 465
الارادة 465
الاستطاعة وتكليف ما لا يطاق 471
العصمة والخذلان 475
الدعاء 478
الرزق 478
الأجل 479
البعد الحضاري 480
الفصل الثاني : الوعد والوعيد وقضية الخلود 487
تمهيد 487
قضية الأسماء والاحكام 488
حقيقة الايمان 490
حقيقة الكفر 506
الإباضية والنفاق 514
الإباضية والمشرك 518
الأحكام المترتبة على هذه الأسماء 520
الوعد والوعيد 525
لغة 525
اصطلاحا 527
التطور التاريخي 529
تحديد من ينفذ فيه الوعيد 538
تسمية الذنوب 540

ترتيب الذنوب 540
تعريف الأصوليين لـ : 541
المعصية 541
السيئة 541
الكبيرة 543
الصغيرة 548
ما الذي ينفي انفاذ الوعيد 554
التوبة وفضل الله تعالى 555
حقيقة التوبة 555
حكم التوبة 557
قبول التوبة من الله تعالى 559
موقف الإباضية من علاقة الثواب بالعمل 559
قبول التوبة فضل أم استحقاق 567
الاصرار على الذنب 575
الاصرار : لغة وشرعا 575
الاحباط 581
الاحباط والتائبون من الردة 583
صاحب بدعة يدعو الى بدعته 585
الاحباط ومرتكب الكبيرة 587
قضية غلق باب التوبة 593
ما لا سبيل الى التوبة منه 597
ما يغفر بدون توبة 598
ادلة الاباضية على إنفاذ الوعيد 599
الحجج النقلية من القرآن الكريم 599
الحجج النقلية من الحديث الشريف 619
الأدلة العقلية 627
اولا : موقف الإباضية من خلف الوعيد 628
ثانيا : موقف الإباضية مما ينتج عن الخلف 635
القضايا المتفرعة عن الوعد والوعيد 638
عذاب القبر 638

الأدلة على ثبوت الحياة البرزخية 640
حجج منكري الحياة البرزخية 640
رد حجج المنكرين العقلية 642
الأدلة النقلية من القرآن الكريم 643
الأدلة النقلية من الحديث الشريف 646
الشفاعة 654
الشفاعة المتفق عليها 656
الشفاعة المختلفة فيها 661
أدلة المثبتين للشفاعة لأهل الكبائر 661
من القرآن الكريم 662
من الحديث الشريف 665
أدلة منكري الشفاعة لأهل الكبائر 670
من القرآن الكريم 670
من الحديث الشريف 677
أملات في نصوص هذا وذاك 683
شفعاء وحدود شفاعتهم 689
الشفعاء 689
حدود شفاعة الشافعين 691
وجود الجنة والنار الآن وفناؤهما 696
1) قضية وجود الجنة والنار الآن 696
أ) القائلون بانهما خلقتا بعد 696
ب) القائلون بعدم وجودهما الآن 698
2) قضية فناء الجنة والنار أو دوامهما 701
ورود النار 704
1) حجج القائلين بأن الورود يفيد الدخول 705
2) حجج من اعتبروا أن الورود ليس بمعنى الدخول 706
الصراط 708
قضية الخلود أو عدمه 713
مختلف المواقف من قضية الخلود 715
الأدلة من القرآن الكريم 718

1) القرآن الكريم يدحض ادعاء اليهود 718
أ) تحديد السيئة واحاطة الخطيئة 719
ب) هل العبرة بالخصوص أو يمكن التعميم 725
ج) الخلود بقاء مؤبد أو مكث طويل 728
2) القرآن الكريم وقضية الخلود عامة 729
أ) آيات الخلود أو ما يفيد معناه 730
ب) الآيات التي علقت العذاب بالمشيئة 735
ج) تحديد اللبث بدوام السماوات والأرض 740
ــ الأدلة من الحديث الشريف 746
ــ الاحتجاج العقلي 751
تنبيـــه 751
البعد الحضاري 753
الخاتمة العامة 765
المصادر والمراجع 775
المصادر الإباضية المخطوطة واللقاءات والمراسلات 775
المصادر والمراجع الإباضية المطبوعة 784
المراجع غير الاباضية 799
المصادر والمراجع المرقونة 821
النشريات العربية 825
المراجع العامة والمعاجم العربية 527
المراجع الأجنبية 829
الخرائط 833
فهرس الآيات 838
فهرس الأحاديث 864
فهرس الاشعار 871
أهم المصطلحات 874
فهرس الأعلام 878
فهرس الطوائف والقبائل والفرق 903
فهرس الأماكن 909
فهرس الموضوعات 916

رقم الايداع ٥٨٦ / ١٩٨٩م

مطبعة الألوان الحديثة تليفون : ٥٦٢٢٧٦ ـ ٥٦٣٨٧٦